خدا کی جہاتِ ثلاثہ

یعنی

خدائے خالق خدائے مجسّم خدائے نجات دہندہ

پادری ڈبلیو۔ ایچ۔ ٹی۔ گیئرڈنر صاحب

پنجاب ریلجس بک سوسائٹی

انارکلی۔ لاہور

ردوم   سنہ ۱۹۶۷ء   تعداد ۱۰۰۰

باب اوّل

پہلا اعتراض۔ خُدائے مسیحیّت

گو یہ ممکن ہے کہ ہم اِس باب میں مسئلہ تثلیث فی التوحید کے ثبوت از روئے کلام اللہ پیش کریں اور نیز ایسے تواریخی ثبوت بہم پہنچائیں جن سے یہ ثابت ہوجائے کہ ابتدا سے مسیحی کلیسیا اس عقیدہ کی معتقد رہی ہے لیکن چونکہ اکثر مصنفین نے ایسا کیا ہے، اِس لئے ہم اِن دلائل کو دُہرانا نہیں چاہتے۔ علاوہ ازیں ہم اہلِ اسلام کے خلافِ تثلیث حملوں کو نہ صرف بعید از عقل خیال کرتے ہیں بلکہ خلافِ کلام الٰہی بھی تصور کرتے ہیں حقیقت تو یہ ہے کہ اِس مسئلہ کو خلافِ عقل ٹھہرانا نہ صرف مسئلہ ہائے تجسّم و کفارہ کا جو اس مسئلہ سے وابستہ ہیں قلع قمع کر دیتا ہے بلکہ تمام کلامِ خُدا کی تکذیب کر دیتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اِس مسیحی مسئلہ کو خلافِ عقل بنانا عدم موجودگی عقل کا ثبوت دینا ہے، اور کہ یہ مسائل اوّل تو خود فلسفیانہ حقائق ہیں اور دُوسرے یہ کہ ان سے ایک واحد، پاک اور پیار کرنے والے خُدا کی ہستی کا تیقّن ایک امرِ سہل ہوجاتا ہے اور وُہ تمام مشکلات و شکوک جو اس راہ میں انسان کو پریشان کرتے ہیں یکدم کافور ہوجاتے ہیں۔

چنانچہ ہم اِس دوگانہ معیار کو سامنے رکھ کر مسئلہ تثلیث فی التوحید کا امتحان کریں گے۔ لہٰذا پہلے ہم اُن تمام فلسفیانہ اعتراضات کا جو تردیدِ تثلیث میں پیش

کیٔے جاتے ہیں جواب دے کر اس کے سراسر معقول ہونے کو ثابت کریں گے اور پھر یہ ظاہر کریں گے کہ یہ مسئلہ بجائے خُدا کی ہستی کے یقین کو مشکل بنانے کے اُسے بالکل آسان کر دیتا ہے۔

پانچ فلسفیانہ اعتراضات اور اُن کے جوابات

۱۔ الفاظ " باپ " اور " بیٹا " شایانِ شان ایزدی نہیں۔

یہ اعتراض دو حصّوں میں منقسم ہو سکتا ہے۔

(۱) کہ یہ الفاظ تولید کے جسمانی عمل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) کہ یہ الفاظ زمانہ اور تواتر پر دلالت کرتے ہیں، اور یہ دونو امور وحدتِ خُدا کے تصوّر کی بیخ کنی کر دیتے ہیں۔

لیکن اگر غائر نظر سے دیکھا جائے تو اِن اعتراضات کا کھوکھلا پن بہت جلد ظاہر ہو جاتا ہے۔

(۱) ضرور ہے کہ آپ " ابوّت " اور " تولید " کے موضوع میں بڑی احتیاط سے تمیز کریں۔ والد اور باپ مترادف الفاظ نہیں ہیں۔ ہر ایک دنیاوی باپ والد تو ہے لیکن ہر ایک والد باپ نہیں ہے۔ والد ہونا یا پیدا کرنا ایک ایسا جسمانی عمل ہے کہ انسان اور حیوان میں یکساں پایا جاتا ہے بلکہ عالمِ نباتات کے ادنٰے ترین طبقوں میں بھی جو اپنی نوع کو قائم رکھتے ہیں دکھائی دیتا ہے۔ لہٰذا اب آپ پر روشن ہو گیا ہو گا کہ یہ کہنا کہ فلاں دریائی جانور کا یا فلاں پَودا فلاں پودے کا باپ ہے کیا لغو اور بے معنی معلوم ہوتا ہے۔ کیا جب آپ باغ میں ایک بیج بونے لگتے ہیں تو کبھی یہ سوال بھی رُونما ہوتا ہے کہ یہ بیج کسی خاص پودے کا بیج ہے یا اس بیج سے کونسا خاص پودا پیدا ہو گا۔

بیانِ ماقبل سے فوراً ظاہر ہو جاتا ہے کہ جب ہم زمینی باپ اور بیٹے کے متعلق بات چیت کرتے ہیں تو جسمانی تولید کا خیال ہرگز ہمارے ذہنوں میں مقدم جگہ نہیں رکھتا اس وقت درحقیقت ہمارے تخیل میں چند خاص اخلاقی کیفیات کا سلسلہ جاگزیں ہوتا ہے پس اس وقت وہ رُوحانی تعلق پیشِ نظر ہوتا ہے جو دو اخلاقی اور رُوحانی ہستیوں کے مابین پایا جاتا ہے۔ ہم اس اخلاقی سلسلہ کی چند کڑیوں کا ذکر کئے دیتے ہیں۔ محبت جو سب سے زیادہ اہم اور سب سے مُقدم ہے، شفقت اور نرمی، گہری باہمی رفاقت جذباتِ نیک کا کامل اور پُرلُطف مُبادلہ۔ ماہیت کی یکسانیت۔ صورت و سیرت اور ارادہ کی یکسانیت۔ کام کی یکسانیت اور فرائض کا ربط و تعلق۔ اِس میں شک نہیں کہ یہ خاص متصوّرہ ابوّت اور ابنیّت میں پائے جاتے ہیں لیکن مَیں نے اکثر عالمِ حقیقت میں بھی ایسے تعلقات پُورے ہوتے دیکھے ہیں۔

اب ہم پُوچھتے ہیں کہ مذکورہ بالا اوصاف میں کوئی ایسی خُوبی بھی ہے جو خُدا کی شانِ الٰہی کے خلاف ہو؟ کم از کم اخلاقی نکتۂ خیال سے تو کوئی ایسا معیُوب وصف دکھائی نہیں دیتا۔ البتہ رہا کثرت کا سوال تو اس پر ہم آگے چل کر مفصل بحث کریں گے۔ لیکن یہ ایسے اخلاقی اوصاف ہیں جو ایک پاک اور بے عیب خُدا پر بغیر کسی قسم کی کسرِ شان کے عائد ہو سکتے ہیں۔ بلکہ خُدا خود ان الفاظ کو استعمال کرتا ہے تاکہ اس رشتہ کی ماہیت اور پُوری کیفیت ہمارے ذہن نشین ہو جائے جو اُس میں اور اُس کے ازلی کلمہ میں پایا جاتا ہے۔ اگر اس قسم کے الفاظ استعمال نہ کئے جاتے تو ضرور اس عجیب تعلق کو محض حکمتِ نظری کا جامہ پہنا دیا جاتا (جیسا کہ یہُودی فیلسُوف بنام فائلو PHILO نے کیا) اور اُس کی وُہ رُوحانی منزلت جو انسانی رُوح کی خُوشی اور اطمینان کے لئے ضروری

ہے بالکل مفقود ہو جاتی۔ لیکن شکر ہے کہ یہ مسئلہ باپ اور بیٹا اُس رُوح پاک
کے ساتھ مل کر جو باپ اور بیٹا دونوں سے صادر ہوتی ہے خاندانی پاکیزگی میں ایک
نئی خُوبصُورتی اور کشش پیدا کر دیتا ہے اور جذباتِ محبت اور رفاقت میں ایک نئے
معنی داخل کر دیتا ہے، بشرطیکہ اُسے دماغ سے اُتر کر دل کی عمیق گہرائیوں تک
سرائیت کر جانے کی اجازت دی جائے۔

(۲) ہم اعتراض دوم کا ضمناً تجربہ کر چکے ہیں جو ان الفاظ میں تواتر و تسلسل
بتلاتا ہے، اور بیٹے کو ازلیت کے درجہ سے گرا دیتا ہے اور خُدا کا باپ بنتا
ثابت کرتا ہے۔

لیکن یاد رہے کہ ہم نے شروع ہی میں اس امر کی پُوری تصریح و توضیح
کر دی ہے کہ تولید کا وصف ایک خالص رُوحانی شخصیت کے اوصاف
میں ہرگز دخل نہیں پا سکتا، لہٰذا تسلسل بھی ناممکن ہے۔ جب ہم اُن اخلاقی
معانی پر گہری نظر ڈالتے ہیں، جو الفاظ باپ اور بیٹا میں مخفی ہیں تو یہ حقیقت
اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ یہ دونو الفاظ لازم و ملزوم ہیں اور ان میں بلحاظ
زمانہ تفریق و تمیز کرنا ناممکن ہے۔ دُنیاوی طور پر بھی یہ امر مسلمہ ہے کہ کوئی
شخص اُس وقت تک باپ نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کا بیٹا معرضِ وجود میں
نہ آجائے۔ اِسی حقیقت کو یُوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ جب بیٹا پیدا ہوتا ہے تو
اُسی وقت باپ بھی اپنی پدرانہ حیثیت میں جنم لیتا ہے۔ لہٰذا خُدا میں جس کی
ذاتِ ازلی وقت کے اثر سے مبرّا ہے، باپ اور بیٹا تسلسل سے کہیں زیاد
محفُوظ ہیں۔ لہٰذا بجائے اس کے کہ یہ خیال گذرے کہ باپ بیٹے سے بلحاظ
زمانہ پیشتر تھا تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ دونوں ہمعصر ہیں اور دونو ازلی ہیں۔ او
جب ہم ایک دفعہ ذاتِ الٰہی میں کسی قسم کے ازلی تعلقات کا امکان مان

لیتے ہیں تو پھر اُنہیں باپ، بیٹا اور رُوح (جو باپ اور بیٹے دونو کی رُوح ہے) کے اسمائے اخلاقی سے نامزد کرنا کوئی امر مشکل نہیں معلوم ہوتا۔

لیکن مذکورہ بالا تشریح کے بعد بھی یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ مسئلہ اہلِ اسلام کے لئے بڑی ٹھوکر کا باعث ہے، اور اُسی گہری اور جبلّی نفرت کو ملحوظ رکھتے ہُوئے جو وُہ اس مسئلہ سے رکھتے ہیں، سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ مناسب ہے کہ مسیحی ان الفاظ کو جو کسی وقت اِس الٰہی حقیقت کے اظہار کے لئے استعمال کئے گئے تھے جس کے بیان سے انسانی زبان عاجز ہے۔ لیکن جو اب مُوجبِ غلط فہمی ہو رہے ہیں وہی اہمیت دیں جو شروع میں دیتے تھے۔ کیوں نہ وُہ الفاظ جو اپنے ابتدائی اور اصلی مقصد کو پُورا کرنے کی بجائے غلط بیانی کا باعث بن رہے ہیں چھوڑ دیئے جائیں اور اُن کی جگہ جدید الفاظ مستعمل ہوں جو اس مخفی حقیقت کو زیادہ وضاحت اور صحت کے ساتھ پیش کر سکیں، کیونکہ الفاظ کا کام مُعانی کو واضح کرنا ہے اور اگر بعض الفاظ خود ہی ایسے ہوں کہ اُن کی وضاحت کے لیئے اور الفاظ کی ضرورت ہو تو ان سے کیا فائدہ؟ کیوں نہ اُن کے استعمال سے کنارہ کشی کی جائے۔ اس سوال کا جواب حسبِ ذیل ہے۔ ہمیں ان الفاظ میں رَدّو بدل کرنے کا مجاز نہیں جنہیں خدا نے بڑے زور اور تاکید کے ساتھ منظور کیا ہے اور اُن کا کلام اللہ میں پایا جانا اور عرصہ دراز سے اُس کی کلیسیا کا اُنہیں استعمال کرنا ہمارے لئے ایک حکم کی طرح ہے جس کی اطاعت ہمارا فرضِ اوّل ہے۔ علاوہ ازیں اگر دینیات سے یہ الفاظ نکال دیئے جائیں تو وُہ اپنے ساتھ بہت کچھ اور لے جائیں گے اور کچھ عرصہ کے بعد وُہ عجیب حقیقت جس کے متعلق یہ الفاظ متواتر گواہی دیتے آئے ہیں نظروں سے اوجھل ہو جائے گی۔ اور جب خدا کی ابُوّت یا باپ ہونے

کا تصور ہی انسان سے چھین لیا جائے تو مذہب ایک بے معنی اور بے لطف چیز رہ جاتا ہے۔
اگر ان الفاظ سے محض تشبیہی معنے لئے جائیں یعنی یہ کہ خدا انسان کو اِس طور پر پیار کرتا اور ان کی ضروریات رفع کرتا ہے جس طرح باپ اپنے بچوں کو پیار کرتا اور اُن کی ضروریات مہیا کرتا ہے، تو انہیں بھی تو ہمارے برادرانِ اسلام ناپسند کرتے ہیں۔ دراصل اُن کے اللہ اور ہمارے آسمانی باپ کے تصور میں بڑا فرق ہے، اور یہ فرق ایک روایت میں جو احمد ابن حنبل کی مسند ۲۲ : ٦ میں مذکور ہے بڑی صراحت سے ظاہر ہو جاتا ہے، جہاں خداوند کی دعا جیسا کہ آنحضرت نے منظور کی نقل کی گئی ہے[له]۔
یہ بات بڑی پُر معنی معلوم ہوتی ہے کہ دعا کے افتتاحی الفاظ "ہمارے باپ" جو ہزاروں کی تسلّی کا باعث اور بے شمار لوگوں کو خدا کی طرف متوجہ کرنے کا موجب ہوئے ہیں اِس جگہ غیر موجود ہیں۔ اِس سے ہمارے دعویٰ

له عبد اللہ ایک روایت کو جو ابن عبید الانصاری سے منسوب کی جاتی ہے اقتباس کرتا ہے جس میں موخر الذکر یوں بیان کرتا ہے کہ نبی صلعم نے مجھے ایک وظیفہ سکھایا اور اجازت دی کہ جس کسی کے حق میں چاہو استعمال کیا کرو۔ انہوں نے فرمایا کہ یوں کہا کرو "اے ہمارے خداوند جو آسمان پر ہے! تیرا نام پاک (رہے) اللہ جیسا کہ تیرا کلام آسمان پر ہے ویسا ہی زمین اور آسمان پر ہے۔ زمین پر بھی رحم عنایت فرما۔ اللہ! تو جو نیکوں کا خدا ہے ہمارے گناہوں اور قصوروں کو بخش دے۔ اور (فلاں فلاں پر) اپنے رحم میں سے رحم اور اپنی شفا میں سے شفا اس کی درخواست کے مطابق کہ وہ صحت یاب ہو بھیج دے" اور رسول نے یہ بھی فرمایا کہ "اسے قرآن کے دو وظائف کے ساتھ تین دفعہ پڑھا کرو۔"

کی تائید رہوتی ہے کہ اگر ہم خدا کے ازل سے باپ ہونے کی تعلیم پر اصرار نہ کریں اور الفاظ "باپ" اور "بیٹا" میں کچھ ردّ و بدل کرنا چاہیں تو اندیشہ ہے کہ ہم خدا کے اوصاف میں سے پدرانہ شفقت کے وصف کو بالکل خارج کر دیں۔ اسی طرح اگر ہم مسیح کے ازل سے ابن ہونے کا انکار کریں تو احتمال ہے کہ شاید کچھ عرصہ کے بعد بیٹے کے درجہ اور اُس کی مانند ہونے کی قابلیت اور حق کو بالکل ہاتھ سے کھو دیں۔ نہ صرف مسیحی تعلیم بلکہ تاریخ اور عقل سلیم بھی ہمیں اس امر کی تلقین کرتی ہیں۔

مقامِ افسوس ہے کہ بانیٔ اسلام نے قرآن میں اُن حقائق کے متعلق جن کی گہرائی سے وہ کبھی پورے طور پر واقف نہیں ہوئے نامناسب الفاظ استعمال کئے ہیں۔ اور یہ بات قرآن شریف سے اظہر من الشمس ہے کہ اُنہوں نے خدا کے باپ ہونے کے مسیحی مسئلہ اور اُن الٰہی تعلّقات میں جو باپ۔ بیٹا اور رُوح القدس کے مابین پائے جاتے ہیں اور جو وقت کی قید سے ہر طرح مبّرا ہیں اور اہلِ مکّہ کے مشرکانہ توہّمات میں بالکل امتیاز نہ کیا، جو اللہ کی ذات میں دیویوں کو بھی بطور دختر شامل کیا کرتے تھے۔ اغلباً الفاظ "نہ تو وہ جنتا ہے اور نہ کسی سے جنا گیا ہے" اہلِ مکّہ ہی کے خلاف قرآن میں آئے ہیں اور اُن کا مسیحیوں سے کوئی تعلّق نہیں ہے۔ اِس قسم کی باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو محمد صاحب مسیحی مسئلہ تثلیث کو[1] سمجھنے سے بالکل قاصر رہے یا اُن جاہلانہ خیالات کی مخالفت کرتے رہے جنہیں ہم بھی فضول اور بے معنی تصوّر کرتے ہیں۔

---

[1] قرآن شریف سے ظاہر ہوتا ہے کہ محمد صاحب کی نظر میں تثلیث کے تین اقانیم باپ، بیٹا اور مریم باکرہ تھے۔

اِس امر میں رسولوں کے زمانہ اور مابعد کے یہودیوں اور مسلمانوں کے خیالات میں فرق دکھائی دیتا ہے۔ یہودی گو خُدا کی وحدتِ محضہ کے قائل تھے تو بھی جیسا کہ توریت سے ظاہر ہے الفاظ "خُدا باپ" اور "خُدا کا بیٹا" سُننے کے لئے تیار کر دیئے گئے تھے، کیونکہ یہ الفاظ ان خاص اور نزدیکی تعلّقات کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کئے گئے ہیں جو خُدا اور کسی قوم کے درمیان ہو سکتے ہیں، خواہ وُہ ایک جماعت ہو یا کوئی ممسوح بادشاہ یا جیسا کہ آخر میں بتایا گیا مسیح موعُود ہو۔ لہٰذا مسیح کے حوازیوں یا ساؤل جیسے عالم اشخاص کے لئے جو واحد خُدا کے ماننے والے تھے اِن الفاظ سے جو اُس رشتہ کو ظاہر کرتے ہیں جو خُدا اور اُس کے مجسّم کلمہ کے درمیان پایا جاتا ہے اعلیٰ اور رُوحانی مُعانی اخذ کرنا کوئی مشکل امر نہ تھا۔ علاوہ ازیں فائلو (PHILO) جیسے فلسفیوں نے اپنے زمانے کے اہلِ غور و فکر کو علم مابعد الطبعیات کے نکتہ خیال سے اِس رشتہ کو سمجھنے کے اہل بنا دیا تھا۔ مبالغہ نہ ہوگا اگر ہم کہیں کہ قرآن شریف نے بھی الفاظ "کلمۃُ اللہ" اور "رُوح اللہ" کے ذریعہ اہلِ اسلام کو بھی اِس عجیب رشتہ کے سمجھنے کے لئے تیار کر دیا ہے۔ مسیحی مبلّغین کو اِس قسم کے اشاروں کو اپنے مُطالعہ اور تبلیغ کا مضمُون بنانا چاہیئے۔

اب ہم اعتراض اوّل کا مجموعی طور پر جواب دیں گے۔ جب ہم جسمانی تخلیق کے خیال کو رُوحانی شخصیات سے علیحدہ کر دیتے ہیں تو الفاظ "باپ اور بیٹا" سے محض اخلاقی معنی ذہن نشین ہوتے ہیں جو ہر حالت میں خُدا کے شایاں ہیں۔

اور پھر یہ الفاظ وقت اور زمانہ کی مشکل کو دُور کر دیتے ہیں اور اب باپ

اور " بیٹا " دونو ہم عصر اور ازلی دکھائی دیتے ہیں۔ اب وحدت میں کثرت کا سوال جو ہمارے پیش نظر ہے تو اس کا جواب ذیل میں دیا جاتا ہے۔

دُوسرا اعتراض

تصوّراتِ وحدت اور کثرت ایک دُوسرے کے متناقص ہیں

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امتیاز یکسانیّت کی ضد نہیں؟ اور کیا تصور کثرت اور تصوّر وحدت میں تخالف نہیں؟

ہم جواب دیتے ہیں کہ ہرگز نہیں۔ دُنیائے حقیقت میں یکسانیّت بغیر تفریق کے محال ہے اور وحدت بغیر کثرت کے ناممکن۔ توحید فی التثلیث میں کوئی ایسی بات نہیں جو عقل کے خلاف معلُوم ہو۔ برخلاف اس کے اگر ہم کسی حقیقی خُدا کو ماننا چاہتے ہیں تو ماضی اور حال کے بہترین فلسفیانہ خیالات اِسی قسم کے تصوّرِ خُدا کی طرف ہماری راہنمائی کرتے ہیں۔

فلسفہ جدید بالخصوص بڑی وضاحت سے ظاہر کرتا ہے کہ ہست ہونے کے لئے تعلّقات ایک نہایت ضروری عنصر ہیں اور تعلّقات بجز امتیازات اور کثرت کے کچھ نہیں۔ جس قدر زیادہ نسبتیں رکھنے والی کوئی چیز ہوتی ہے اُسی قدر زیادہ اُس کی حقیقت کا اعتبار ہوتا ہے یا یُوں کہیں کہ اُسی قدر اعلےٰ اُس کی وحدت ہوتی ہے۔ برخلاف اِس کے اگر ہم وحدتِ محضہ کا خیال کریں تو ریاضی کی طرح سوائے دماغی تصوّرات کے اور کچھ ہمارے پاس

نہیں رہتا جس کی نہ تو کوئی ظاہری حقیقت ہے اور نہ کوئی خارجی وقعت ہے
یا یوں کہیں کہ اس کی قیمت صفر سے ذرا بھی زیادہ نہیں۔ لہٰذا اس قسم کا معنی
(جیسا کہ ہیگل نے بھی جو کہ زمانۂ جدید کے بہترین فلسفہ دانوں میں سے
ایک ہے محسوس کیا) درحقیقت ہمارے علم وعقل میں نیستی کے برابر ہے۔

پس کیا ہم خدا کو ایک ایسی ہستی قرار دیں گے جو واحدِ محض ہو جس
میں کسی نسبت یا تعلق کا دخل نہ ہو؟ کیا یہ ایک ادنیٰ ترین حقیقت سے
خالی اور محض وہمی تصورِ خدا نہ ہوگا؟ کیا ہمارے پاس اور کوئی بہتر اور اس
شان کے زیادہ لائق تصور نہیں ہے؟ کیوں نہ ہم کوئی بہترین اور اعلیٰ ترین
تصورِ ذاتِ الٰہی کا قائم کریں؟ الٰہی تصور میں تعلق کا ہونا ایک امرِ لازمی ہے۔
لیکن یہ ذاتی تعلق کسی فانی یا حادث شئے سے نہ ہوگا، بلکہ اس کی ذاتِ خاص
ہی سے متعلق ہوگا، کیونکہ اگر ایسا کریں تو ہم اس متعلقہ چیز کو خدائے ثانی کا درجہ
دے دیتے ہیں۔ چنانچہ لازماً یہ تعلق یا رشتہ زندہ خدا کی وحدت کے دائرے
ہی میں ہونا چاہیئے۔ اگر ہم خدا کو ایک زندہ حقیقت مانتے ہیں تو ضرور ہے کہ
اُسے چند گوناگوں تعلقات اور مختلف نسبتوں کا مرکز اور مورد تسلیم کریں۔
کیونکہ یہ کافی نہیں کہ وہ محض بعض دماغی یا وہمی مطالبات کو اپنی ذات میں
پورا کرے جیسے کہ علتِ اوّل کا مطالبہ ہے، جہاں تک اسلامی علم الٰہی اور
فلسفہ نے پرواز کیا ہے۔

لیکن ہم اس منزل سے بہت زیادہ آگے بڑھ جاتے ہیں اور مشاہدہ کی
بنا پر بتاتے ہیں کہ جس قدر زیادہ کسی چیز یا ہستی میں متفرقات ہوتے ہیں اُسی
قدر زیادہ اُس کی وحدت اعلیٰ اور ذی قدر ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر ہم اس امر کو
پایۂ ثبوت تک پہنچا دیں تو ہمارے اس دعوے کو کہ خدا میں جو تمام ہستیوں

سے اعلیٰ اور بڑھ کر ہے بہترین وحدت کی وجہ سے بہترین کثرت بھی پائی جاتی ہے بہت تقویت پہنچ جائے گی۔

جب ہم فطرت کا جس میں بعض اوقات اُس صانع مطلق کی جھلک دکھائی دیتی ہے مطالعہ کرتے ہیں تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ جن اشیاء میں بہت کم متفرق عناصر پائے جاتے ہیں اُن میں وحدت بھی بہت ادنیٰ درجہ کی نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر پتھر کو لے لیجئے۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں وحدت ہے۔ وہ ایک پتھر ہے لیکن وہ وحدت کس قدر بے وقعت ہے۔ اب اس پتھر کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیجئے۔ لیکن ایسا کرنے سے نہ تو آپ پتھر کی ہستی کو تلف کر دیتے ہیں اور نہ ہی اُس کی وحدت کو کھو دیتے ہیں (ہم ریاضی کے نکتۂ خیال سے یہ نہیں کہتے) کیونکہ اب آپ کے پاس دو پتھر ہیں یا یوں کہیں کہ دو اکائیاں ہیں جن میں سے ہر ایک اسی قدر واحد کہلانے کی مستحق ہے جس قدر تقسیم سے پہلے تھی۔ یہ تو اس چیز کی مثال ہے جو متفرقات سے عنقریب خالی ہے۔

لیکن اب ہم جاندار اشیاء کے عالم کا ذکر کرتے ہیں۔ اس عالم کا حال مختلف ہے۔ گو یہاں بھی ہم کو مدارج دکھائی دیں گے یعنی وحدت کی قدر و منزلت مختلف امتیازات کی زیادتی پر منحصر نظر آئے گی۔

اگر ہم ادنےٰ ترین درجہ یعنی عالم نباتات سے شروع کریں تو ہم دیکھیں گے کہ جہاں کثرت اور اختلاف کا امتیاز تھوڑا ہے وہاں وحدت اور یکتائی بھی مثل پتھر کے بہت کم پایہ ہے۔ مثال کے طور پر کائی کو دیکھئے۔ آپ اُسے کتنے ہی حصوں میں تقسیم کر دیں لیکن اُس کے اصلی اوصاف میں سر مو فرق نہ آئے گا۔ کائی کا ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے سے اوصاف ضروری کے لحاظ سے ذرا بھی مختلف نہ ہوگا۔ اس میں کوئی خصوصیت دکھائی نہ دے گی لیکن

آپ عالمِ نباتات کے اعلیٰ طبقوں کی سیر کریں تو معلوم ہوگا کہ جس قدر کسی چیز کے اندرونی اختلافات میں زیادتی ہوتی جائے گی اُسی قدر وہ چیز زیادہ ایک ہوتی جائے گی۔ یعنی (۱) آپ اُن کی زندگی اور ہستی کو معرضِ خطر میں ڈالے بغیر اُسے تقسیم نہ کر سکیں گے۔ (۲) ایک چیز دُوسری چیز سے بالکل مختلف دکھائی دے گی یا یُوں کہیں کہ ہر ایک چیز اپنے اوصاف اور اطوار کے لحاظ سے دُوسری سے نرالی معلوم ہوگی۔ حقیقی وحدت کی یہی دو خاص نشانیاں ہیں، یعنی ناقابلِ تقسیم ہونا اور خصوصیت رکھنا۔ اور انہی دونوں سے فرد بنتا ہے۔

یہی نقشہ طبقاتِ زندگی میں دکھائی دے گا جہاں علم اور ادراک کو دخل ہے یعنی عالمِ حیوانات میں۔

ابتدائی منازل میں افتراق کم ہوگا۔ لہٰذا وحدت بھی کم رتبہ ہوگی۔ بعض جانور ایسے ہیں کہ اُن کو مختلف حصص میں تقسیم کر دیں تو بھی کچھ عرصہ کے لئے وہ منقطع حصّے زندہ اور متحرک رہیں گے۔ اُن کی وحدت کمزور ہے کیونکہ اُن میں افتراق کی کمی ہے۔ چنانچہ پھر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جس قدر کسی جانور میں اندرونی اختلافات کم ہوں گے اُسی قدر اُس کی انفرادی خصوصیّت کم ہوگی۔ اُسی تناسب سے اُس میں نرالا پن کم ہوگا اور اُسی قدر اُس کی تقسیم یا بربادی بے معنی اور بے اثر ثابت ہوگی۔

لیکن زندگی کے اعلیٰ مدارج میں جہاں ادراک اور فہم کی عملداری زیادہ ہے وہاں ایک طرف تو اندرونی اختلافات بڑی ترقی پر نظر آئیں گے اور دُوسری جانب اندرونی اشتراک اور وحدت بھی پُورے طور پر مسلّط دکھائی دے گی۔ اور اُس وحدت کے خاص نشان ناقابلِ تقسیم ہونا اور

خصوصیت رکھنا ہوں گے۔ جانوروں سے اُنس رکھنے والے بتاتے ہیں کہ ایک جانور اپنے ساتھ کے ہم جنس جانور سے اس قدر مختلف ہوتا ہے جس قدر ایک شخص دوسرے شخص سے۔ اُن میں سے ہر ایک فرو مثیل ہوتا ہے - یا بہ الفاظِ دیگر یوں کہیں کہ ہر ایک جانور میں اعلیٰ درجہ کا اشتراک وافتراق ہے اور یہ حقیقت اِنسان کے وجود میں اور بھی زیادہ واضح ہوجاتی ہے -جہاں وحدت اور کثرت اپنے انتہائی درجوں میں پائی جاتی ہیں۔

اِس حقیقت کو ایک جملے میں یوں بیان کرسکتے ہیں۔ دُنیائے زیست و فہم میں جس قدر کسی چیز میں اندرونی امتیازات زیادہ ہوں گے اُسی قدر وہ زیادہ واحد ہوتی جائے گی۔ شلغم کی نسبت انسان میں اوصاف وحدت بہت زیادہ پائے جاتے ہیں ، کیونکہ اُس میں متفرقات بھی ہیں۔

اگر ہم اِس امر کو اصُول قرار دے سکیں تو میں بصد عجز وانکسار کہوں گا کہ اس سے ہمارے بحث پر بڑی روشنی پڑتی ہے -اب ہم اس کا اطلاق اُس ہستی پر کریں گے جس میں زندگی اور ادراک اپنے کمال کو پہنچتے ہیں ، جو بالکل بے مثل اور مطلقاً نا قابلِ تقسیم ہے اور جس میں وحدتِ کامل کی شرائط بوجہ احسن پوری ہوتی ہیں اور جو اکیلا واحد خُدا ہے -چنانچہ نہ صرف یہ امر قرین قیاس ہی ہے بلکہ ہم خواہشمند ہوں گے کہ ہم پہ منکشف کیا جائے کہ اُس کی ذاتِ پاک میں اندرُونی اختلافات ابھی ناقابلِ فہم اور انتہائی درجہ تک ترقی کئے ہوئے ہیں جس درجہ تک اُس کی وحدت ہر مخلوق پہ فوقیت رکھتی

ہے ، گو ان اختلافات کی ماہیت سے واقف ہونا ہمارے لئے ناممکن
ہے۔ لیکن تو بھی اُن کی حقیقت اور موجودگی کا یقین کرنا کوئی مشکل بات
نہیں ہے اور یہی وہ کیفیت ہے جو تثلیث میں انکشاف پذیر ہوتی ہے۔
یہ ایک اعلیٰ ترین حقیقت ہے جس کی ادنےٰ نظیریں دُنیا میں دکھائی دیتی
ہیں۔ یہ اپنی بلند پایگی میں بے مثال ہے اور یہی اختلاف جو تشخصات
کے علم و ادراک میں پایا جاتا ہے اُسے اس قدر بلند پایہ بنا دیتا ہے۔
لہذا ہم اس تمام بحث کا ماحصل یوں رقم کریں گے کہ الٰہی وحدت جو
سب سے اعلےٰ اور پُر معنی ہے وُہ تین تشخصات کے اندرونی مگر حقیقی
امتیازات سے وابستہ ہے، اور وُہ خُدائے واحد ہے جس کا نام ابدالآباد
مُبارک ہو۔ آمین

(۱) اہلِ اسلام اِس پر اعتراض کریں گے کہ خالق اور مخلوق کا باہمی مقابلہ
نہ صرف بعید از عقل ہے بلکہ خلافِ شانِ خُدا بھی ہے۔ کیونکہ ذاتِ الٰہی کا سب
سے بڑا وصف یہی ہے کہ وُہ بے مثل و بے عدیل ہے اور اُس میں اور مخلوق
میں کوئی مشابہت نہیں ہے۔ لیکن ہم نے اسلامی تصوّرِ خُدا کا ذکر کرتے
ہُوئے اِس اعتراض پر کافی بحث کی ہے۔ اور یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی
ہے کہ یہ غیرِ مماثلت کی تعلیم بالکل بے معنی اور غیر تسلی بخش ہے جو
اللہ کو صفر کے درجہ تک گرا دیتی ہے اور ہمیں اُس کے متعلق کسی قسم
کا خیال کرنے اور تصوّر باندھنے کی اجازت نہیں دیتی۔ لیکن سچ تو یہ
ہے کہ ہمارے برادرانِ اسلام کا عمل اُن کی اس تعلیم سے بہتر ہے۔ کیونکہ وُہ یہی
کہنے پر کہ "اللہ یہ نہیں اور وُہ نہیں" اکتفا نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے
ہیں کہ وُہ زندہ ہے، صاحبِ علم و ارادہ ہے۔ وغیرہ اور اُن کا یہ کہنا مشابہت

اور مماثلت پر زبردست دلالت کرتا ہے۔ بلکہ یہ خیال بالکل عبث اور لاحاصل ہے کہ ہمارے علم اور الٰہی علم میں تفاوتِ عظیم ہے اور کہ اُس کا علم اس قدر بعید القیاس ہے کہ ہمارے علم سے اس کا مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ہمارے علم اور اُس کے علم میں کوئی مشابہت نہیں تو دونو علموں کو ایک ہی نام سے نامزد کیوں کیا گیا ہے۔ کیا بہتر نہ ہو گا کہ اہلِ اسلام اِس غیر مماثل تعلیم کی نظر ثانی کریں، اور اس امر کا اعتراف کریں کہ گو خدا ہم پر ہر ایک بات میں فضیلت اور فوقیت رکھتا ہے، لیکن تو بھی بعض اوصاف ایسے بھی ہیں کہ جن میں اُس نے اپنی کمال مہربانی سے "انسان کو اپنی شکل پر بنایا" ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اللہ کی ذاتِ پاک سے ایسے اوصاف منسوب نہ کرنا جو اُس کی شان کے لائق نہ ہوں مناسب اور قابلِ تعریف ہے۔ لیکن مسیحیّت نے بھی اِس امر میں حدِّ واجبی سے کبھی تجاوز نہیں کیا۔ مثلاً مضمون زیرِ بحث میں ہم محض ایک عقلی ضرورت پر زور دیتے ہیں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وحدتِ محضہ اوّل تو تصور ہی میں نہیں آسکتی اور پھر اگر آ بھی جائے تو بالکل بے وُقعت ثابت ہوتی ہے اور کہ اعلےٰ درجہ کی وحدت میں کثرت کا ہونا ضروری ہے۔ اب آپ ہی بتلائیے کہ اس میں کونسی مادی اور خلافِ تعظیم بات ہے۔

(۲) اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مذہبِ اسلام خود مختلف اوصاف یعنی رحم، انصاف وغیرہ خدا کی ذاتِ واحد سے منسوب کرتا ہے۔ لیکن اسلام نے کبھی اِن اوصاف کو شخصیّت کا جامہ نہیں پہنایا جیسا کہ مسیحی کرتے ہیں۔

اِس کے متعلق ہم دو جواب پیش کرتے ہیں (الف) اوصاف کی کثرت ہرگز اِس عقلی مطالبہ کو جس کا اُوپر ذکر کیا جا چکا ہے پُورا نہیں کرتی۔ اور بجائے امتیازات کی اعلےٰ ترین صورت کے ایک نہایت ہی ادنےٰ اور نحیف سی صُورت پیش کرتی ہے۔

کیونکہ اوصاف بجائے خود کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ جوہر سے علیحدہ ان کا وجُود بھی باقی نہیں رہتا۔ اور رحم، انصاف وغیرہ فعلِ الٰہی کے مختلف پہلو ہیں جن میں حسبِ مرضی کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ اور یہ امر اس قسم کی کثرت کے عارضی اور غیر حقیقی ہونے پر بڑی واضح دلالت کرتا ہے۔ جس کثرت کی ہمیں ضرورت ہے وہ ایسی کثرتِ امتیازات ہونی چاہئے جو وحدت کی طرح لاتبدیل ہو (ب) مسیحیّت محض اوصاف کو تشخصیّت کا جامہ نہیں پہناتی جیسا کہ اہلِ اسلام نے غلطی سے سمجھ لیا ہے۔ یہ غلط فہمی کہ باپ مجسّم انصاف ہے اور بیٹا مجسّم رحم ہے وغیرہ بہت دیرینہ مگر سراسر بے بنیاد ہے۔ بائیبل اور ہمارے علمِ الٰہی میں اس کی کہیں تائید نہیں ہے، بلکہ باپ اور بیٹا دونوں عادل اور رحیم قرار دیئے جاسکتے ہیں۔

(۳) یہ بھی اعتراض پُورا ہوسکتا ہے کہ کثرت میں وحدت اور افتراق میں اتحاد کے اصُول کا اطلاق محض مادی اشیاء پر ہوسکتا ہے رُوحانی ہستیوں کا اس سے کوئی تعلّق نہیں۔ لیکن ہم برخلاف اس کے اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ جُوں جُوں ہم ادنےٰ طبقات سے اعلیٰ طبقات کی طرف ترقی کرتے جاتے ہیں اور بے جان اشیاء کے بعد جاندار اور اُن میں سے احساس

رکھنے والی اشیاء اور آخر اً ذی عقل ہستیوں کا مطالعہ کرتے ہیں ان کی رُوحانیّت عین ان کے اندرونی تفاوت کے ہمرکاب نظر آتی ہے۔ لہٰذا ایک قدم اور آگے بڑھ جانے اور یہ کہنے میں کونسی عقلی یا منطقی مشکل حائل ہو جاتی ہے کہ اس الٰہی اور اعلےٰ ترین ہستی پر بھی جہاں مادیّت کا کوئی دخل نہیں اور جو سراسر رُوحانیّت سے ملبُوس ہے، اس اصول کثرت اور وحدت کا ویسا ہی اطلاق ہوتا ہے جیسے ادنےٰ درجہ کی اشیاء پر۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ اس کی وحدت اور کثرت اُن سے کہیں بالاتر ہیں؟ اگر یہ معلُوم کرنا کہ اُس الٰہی شخصیّت اور ادنےٰ درجہ کی ہستیوں اور اشیاء میں کتنا بڑا فرق ہے ہمارے فہم و تصوّر سے بعید ہے تو ان افتراقات کا علم بھی جو اس وحدت میں پائے جاتے ہیں، ہمارے وہم و خیال سے کہیں بالا ہے۔ لہٰذا ہمیں پھر کہنا پڑتا ہے کہ ہمارے اس معیار کے مطابق تشخصات کے لاتبدیل اور حقیقی گوناگوں اختلافات پُورے اُتر سکتے ہیں اوصاف کے خیالی امتیازات سے ہمیں تسلی نہیں ہو سکتی۔

(۴) آخراً یہ بھی اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب ہم عالم مادی سے گزر کر عالم رُوحانی میں آجاتے ہیں تو یہ نظامِ زندگی جو مادی اشیاء میں نظر آتا ہے ختم ہو جاتا ہے اور اس کے خاتمہ کے ساتھ اس استدلال کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

لیکن ہم جواب میں پُوچھتے ہیں کہ جب ہم ہستی اور زندگی کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر سکتے ہیں تو اس حقیقت کے اطلاق سے جس کا بیان کافی طور پر ہو چکا ہے کیوں گریز کریں؟ ہستی کا اطلاق محض ادنےٰ ترین اشیاء پر ہو سکتا ہے لیکن زندگی کا اطلاق اعلےٰ اور ادنےٰ دونو پر ہو سکتا ہے۔ لیکن

ہستی اور زندگی ہر دو کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر ہوتا ہے، تو کیوں نہ یہ حقیقت اتحاد ور افتراق خدا سے منسوب کی جائے کیونکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ حقیقت زیادہ سے زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ جُوں جُوں ہم اعلٰے مدارج کا مُلاحظہ کرتے ہیں تو اس اعتراض سے تیسرا بڑا اعتراض خلاف مسیحیّت پیدا ہوتا ہے جس کا جواب حسبِ ذیل ہے۔

تیسرا اعتراضؔ

مسئلۂ تثلیث ذاتِ الٰہی کو مُرکّبؔ اور قابلِ تقسیم بنا دیتا ہے'

کیا کسی زندہ نظام میں جس میں ترکیب پائی جاتی ہے تقسیم کو گنجائش ہے؟ کیا مسئلہ تثلیث انفراقِ ذاتِ الٰہی پر دلالت نہیں کرتا؟ اُمید ہے کہ ذیل کی دلائل سے اِس اعتراض کا خاطر خواہ جواب مِل جائے گا۔

حقیقت تو یہ ہے کہ قابلِ تقسیم وُہی چیز کہلا سکتی ہے کہ جس کی ہستی بر وقت تقسیم منقطع نہ ہو جائے۔ مثلاً پتھر کو اگر دو حصّوں میں منقسم کر دیا جائے تو بھی اُس کے پتھر ہونے میں ذرا بھی فرق نہ آئے گا۔ اسی طرح اگر ایک مشین کے مختلف حصص یا پرُزے علیحدہ علیحدہ کر دیئے جائیں تو بھی مشین کی ہستی برباد نہیں ہو جاتی کیونکہ وُہ پُرزے پھر اُسی طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ مختلف صُورتوں میں مختلف اشیا پتھر، دھاتیں اور مشین وغیرہ قابلِ تقسیم ہیں۔ لیکن جب ہم اُن اشیاء کا

مُلاحظہ کرتے ہیں جن میں زندگی ہے (دیکھو آخری باب) تو حالت دگرگوں نظر آتی ہے۔ آپ اُس مادے کو تو تقسیم کر سکتے ہیں جس سے وُہ اشیا بنی ہیں لیکن خود ان چیزوں کو تقسیم نہیں کر سکتے۔

اس کا کیا مطلب ہے؟ مطلب صاف ہو جاتا ہے جب آپ ایک پھُول کو لے کر اُس کی پنکھڑیاں علیٰحدہ کر دیتے ہیں تو کیا آپ پھر اس پھُول کو بحال کر سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ کیونکہ آپ نے اُسے تقسیم نہیں کیا۔ آپ نے اُسے برباد کر دیا۔ وُہ مُردہ ٹکڑے جو آپ کے سامنے پڑے ہیں، نہ پھُول ہیں اور نہ ہی اُن سے پھُول بن سکتا ہے۔ پھُول اور اُس کی ہستی جاتی رہی۔ آپ پھُول کو تقسیم نہیں کر سکتے یا تو اُسے رکھیں یا برباد کر دیں۔

ہاتھ جب جسم سے جُدا ہو جاتا ہے تو ہاتھ کہلانے کا مستحق نہیں رہتا۔ وُہ محض گوشت کا ایک لوتھڑا ہے جو ہاتھ کے مشابہ ہے۔ کیونکہ جسم کے ساتھ وابستہ رہنا اور اپنی نسوں کے ذریعہ دماغ سے تعلّق رکھنا اور اُس کُل کی زندگی میں سے ایک عضو بن کر زندگی حاصل کرنا ہاتھ کا خاص وصف ہے۔ اگر آپ کہیں کہ ہاتھ جسم کا حصّہ ہے اور ایسا کہنے سے آپ کا مطلب ہو کہ جسم سے علیٰحدہ ہو جانے پر بھی ہاتھ ہاتھ ہی کی صورت میں زندہ رہ سکتا ہے تو یہ محض ایک دماغی خیال ہوگا اور اِس میں چنداں صحت نہ ہوگی، اور ایسا کرنے سے آپ بعض اوصاف کو جو ہاتھ میں ہونے چاہئیں اپنی مرضی کے مطابق مُنتخب کر لیتے ہیں اور دیگر اوصاف کو جو اسی قدر یا اُن سے زیادہ اہم ہیں نظر انداز کر دیتے ہیں۔

لہٰذا ہم بغرضِ اعادہ پھر کہتے ہیں کہ آپ کسی زندہ نظام کے مادہ کو تو تقسیم کر سکتے ہیں لیکن آپ اس زندہ چیز یا اُس کے افتراق کے اتحاد کو تقسیم نہیں

کر سکتے۔ آپ اس کے رشتۂ زندگی کو پیش از وقت منقطع تو کر سکتے ہیں
لیکن اُسے مختلف حصّوں میں علیٰحدہ نہیں کر سکتے۔ اور آپ کو یہ ماننا پڑے
گا کہ غیر مادی چیز ہر حالت میں ناقابلِ تقسیم ہے۔

چنانچہ خُدا جس میں مادہ کا نام و نشان نہیں تصوّر اور حقیقت ہر دو کے
اعتبار سے تقسیم سے مبرّا ہے۔

لہٰذا ثابت ہُوا کہ زندگی رکھنے والی دُنیاوی چیزیں یا تو اپنے مکمل اوصاف
کے ساتھ رہیں گی یا برباد ہو جائیں گی۔ اِن میں تقسیم کا مطلقاً امکان
نہیں۔ چُونکہ خُدا برباد نہیں کیا جا سکتا لہٰذا وُہ صرف اپنی کامل ماہیت
کے ساتھ ہی جو غیر منقسم اور ناقابلِ تقسیم ہے زندہ رہتا ہے، یعنی اپنی وحدت
میں جو باپ۔ بیٹا اور رُوح القُدس پر مُشتمل ہے۔

لہٰذا جس طرح ہم نے دیکھا کہ عُضو، حصّہ یا پُرزہ سے مختلف ہے
کیونکہ وُہ اُسی وقت زندہ رہ سکتا ہے جب تک کہ اپنے کُل کے ساتھ وابستہ
ہے۔ اسی طرح باپ۔ بیٹا اور رُوح القُدس بھی ہرگز ہرگز حصّے نہیں
بلکہ ازل سے حقیقی معانی میں ایک دُوسرے کی وحدت سے وابستہ ہیں اور
ایک ناقابلِ تقسیم اور دائمی وحدت کے اقانیم ہیں۔ لیکن ایسا کہنے سے ہم
اُن کے انفرادی اور امتیازی اوصاف کی تردید نہیں کرتے، بلکہ برعکس
اس کے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں، اور ان کے اوصافِ مخصوصی
کو بجائے وحدتِ خُدا کا ردّ سمجھنے کے اِس کی کامل وحدت کا بہترین ثبوت
تسلیم کرتے ہیں۔ اُس کا جلال ابدالآباد ہوتا رہے۔

چنانچہ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خُدا کی ذات
ناقابلِ تقسیم ہے اور اس میں حصص نہیں۔ لیکن اس میں

تین اقانیم ہیں۔

چوتھا اعتراض

تثلیث کو ماننا لازماً تین خداؤں پر اعتقاد رکھنا ہے

چوتھا اعتراض تثلیث کے خلاف یہ ہے کہ اگر معتقدان تثلیث محتاط نہ ہوں تو وُہ ایک غلطی کے مرتکب ہو جائیں گے، جس کی رُو سے خُدا ایک جنس (یا صنف[1]) ہو جاتا ہے جس میں تین افراد پائے جاتے ہیں اور ایسا کرنا توحید کو چھوڑ کر تین خُداؤں کو ماننا ہے (نعوذ باللہ)۔

لیکن اگر غائر نظر سے مُلاحظہ کیا جائے تو اس اعتراض کا بودا پن بہت جلد ظاہر ہو جائے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ جنس یا صنف ایک کُل ہے جس کے بہت سے اجزاء ہوتے ہیں۔ انسان ایک صنف ہے، اور عمرو۔ زید اور عبید وغیرہ افراد ہیں جو اس میں شامل ہیں۔ لہٰذا اگر خُدا کو ایک جنس تصور کر لیا جائے تو جس طرح جنس انسان کے تین افراد عمرو۔ زید اور عبید تین مرد ہیں اُسی طرح جنس خُدا کے تین اقانیم تین مختلف خُدا ہوں گے۔ اگر سچ مچ یہ استدلال صحیح ہو تو ہم تثلیث کے ماننے والے نہ کہلائیں۔

---

[1] ان دونوں الفاظ کے معانی میں بہت فرق نہیں۔ لہٰذا یہ فیصلہ کرنا کہ ہمارے مطلب کو کونسا لفظ بہتر طور پر ادا کرے گا مشکل ہے۔

لیکن یہ درست نہیں ہے۔ ذیل کی دو دلائل سے اس اعتراض کی تردید ہو جاتی ہے۔

(۱) جنس جس کی تعریف ہم اوپر کر چکے ہیں بذاتِ خود کوئی خارجی حقیقت یا ہستی نہیں رکھتی۔ وُہ ایک ذہنی کیفیت ہے جو مشترک اوصاف رکھنے والے بہت سے افراد کے مشاہدے سے دماغ میں جاگزیں ہو جاتی ہے لیکن خُدا ایسی ذہنی کیفیت نہیں ہے۔ وُہ ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ وُہ ایک زندہ ہستی ہے لہٰذا پاک تثلیث کے بعید الفہم تشخیصات خواہ اور کچھ ہی کیوں نہ ہوں، لیکن وُہ افراد تو ہر گز نہیں جو ایک جنس خُدا میں شامل ہیں۔ لہٰذا یہ الزام کہ ہم تین خُداؤں کو ماننے والے ہیں ردّ ہو جاتا ہے۔

اِس میں شک نہیں کہ مختلف فلسفیوں نے ان کلیات کے متعلق بہت بحث کی ہے کہ آیا یہ محض ذہنی اختراع ہیں یا الفاظ ہیں جو افراد کے مشترکہ اوصاف کو ظاہر کرتے ہیں یا محض نام ہیں جو تقسیم کی سہولت کی غرض سے گھڑ لئے گئے ہیں۔ نامی نے لِسٹس (NOMINALISTS) کی یہی تعلیم تھی۔ دوسرے گروہ نے ان کلیات کے وجود کا اعتراف کیا اور اسے نامی نے لِسٹس (NOMINALISTS) کی نسبت حقیقت پر زیادہ مبنی سمجھا اور کہا کہ کلیات محض نام ہی نہیں بلکہ دماغ کا حقیقی تصور ہیں۔ اِس خیال کے بانی کانسیپچوئے لِسٹس CONCEPTUALISTS کہلائے۔ لیکن ارسطو کلیات کے حقیقی ہونے پر بڑا زور دیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ گو ہر ایک کُل اُن اجزا سے جو اُس میں شامل ہیں مختلف ہے لیکن تو بھی اُن سے نزدیکی مشابہت رکھتا ہے۔

خیالِ محدود کے نزدیک وُہ مشابہت کوئی وجود نہیں رکھتی لیکن خیالِ لامحدود کے لئے وُہ صورتیں جو کسی صنف کے تمام اجزاء میں نظر

نظر آتی ہیں تمام حقیقتوں سے زیادہ قابلِ یقین حقیقت ہیں کیونکہ وُہ خدا کے غور و فکر کا مضمون ہیں۔ لہٰذا ارسطو اور اُس کے ہمخیال معتقدانِ حقیقت (Realists) کہلائے۔ لیکن اُنہوں نے بھی ان کُلیات کی جُداگانہ ہستی یا حقیقت سے انکار کیا۔ صرف افلاطون نے اُن کے متفرق وجُودوں کا اعتراف کیا اور کہا کہ مختلف اجناس یعنی انسان۔ حیوان وغیرہ ایک دُنیائے متصوّرہ اور عالمِ آسمانی کے باشندے ہیں اور وُہ دُنیاوی اشیاء کی طرح حقیقی اور وجُود رکھنے والے ہیں بلکہ وُہ اس سے بھی بڑھ جاتا ہے اور اُنہیں حقیقتِ واحد بتلاتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اُن کے مُقابلہ میں زمینی انسان، گھوڑے وغیرہ مثل سایہ کے ہیں۔ اور اگر اُن میں کوئی حقیقت ہے تو اس وجہ سے ہے کہ وُہ اپنے متصوّرہ اور آسمانی انسان، گھوڑوں وغیرہ کی نقل ہیں اور ان کے مشابہ ہیں۔ اور اُن آسمانی اجناس کو وُہ تصوّرات کے نام سے نامزد کرتا ہے۔ لہٰذا اُس کے پیرو اہلِ تصوّر (Idealists) کہلائے۔

یہ فلسفیانہ خیالات زمانۂ موجُودہ کے فلسفہ سے چنداں تعلّق نہیں رکھتے اور ایسا معلُوم ہوتا ہے کہ وُہ باریک اختلافات جن کا ذکر ہُوا بہت ضروری اور مفید نہیں ہیں تاہم ان مباحثات کے تصفیہ میں بہت کشت وخون ہُوا ہے۔

لیکن خوفِ طوالت سے ہم ان کے وجُوہ کی تشریح نہیں کر سکتے۔ ہمارے مبحث کے متعلق محض اتنی بات ہے جو بیان ماقبل سے مترشح ہوتی ہے کہ خُدا جو اعلیٰ ترین زندہ حقیقت ہے، کسی معنی میں بھی ایسا کلّی نہیں کہ جس کے بہت سے جذبات ہوں جیسا کہ مذکورہ بالا فلسفیوں نے بیان

کیا ہے۔

پس جب کہ خُدا نہ تو محض ایک نام ہے اور نہ ہی صرف دماغی تصور ہے اور نہ ہی جوہر ہے جیسا کہ بعض عالمانِ مابعدالطبعیات مانتے ہیں، بلکہ ایک کامل، بہترین اور زندہ حقیقت ہے، تو ہم کیونکر اُسے ایک کُلّی کی صُورت میں قبول کر سکتے ہیں اور کس طرح تشخصات تثلیث مبارک کو اُس کُلّی کی جزیات (یعنی مختلف خُدا) مان سکتے ہیں لہٰذا تین خداؤں کے ماننے کا الزام بے بُنیاد ثابت ہوجاتا ہے۔

(۲) دُوسری دلیل جو اس اعتراض کی تردید کرتی ہے حسب ذیل ہے جنس (مثلاً انسان) خواہ اس میں حقیقت زیادہ ہو یا کم اپنے ایک یا ایک سے زیادہ اجزا کی نفی سے ہرگز منہدم نہیں ہو سکتی۔ اگر آپ جنس انسان میں سے عمرو۔ زید۔ عبید وغیرہ یا جتنے چاہیں افراد نکال دیں تو بھی اس جنس میں ذرا بھی فرق پیدا نہ ہوگا۔

جس سے ثابت ہُوا کہ جنس ایک زندہ واحد شے نہیں ہے کہ اُس کے اجزا کی ہستی کے مٹ جانے کا اثر اُس پر پڑ سکے۔ لیکن بہ کمال عاجزی اور تعظیم کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ذاتِ خُدا میں جو کامل اور زندہ ہے صورت حال اِس کے بالکل برعکس ہے۔ اس کی وحدت تین اقانیم پر منحصر ہے

---

[1] اور نہ ہی افلاطون کی تعلیم کے مطابق ہستی متصورہ ہے۔ لیکن اس کے امکان پر غور کرنا ہمارے لئے ضروری نہیں کیونکہ تمام متاخرین نے اس خیال کی تردید کی ہے اور افلاطون خود بھی اسے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ وُہ اسے اُن دماغی مساعی میں سے جو اُس نے میدانِ حقیقت میں کی ہیں ایک معمولی سی کوشش سمجھتا ہے۔

جن میں سے کوئی بھی جُدا گانہ زندہ نہیں رہ سکتا بلکہ ہر ایک دُوسرے میں اور دُوسرے کے ساتھ زندہ رہتا ہے۔ لہٰذا باپ ذاتِ خُدا کا ایک اقنوم ہے۔ بیٹا ذاتِ خُدا کا ایک اقنوم ہے اور رُوح القدس ذاتِ خُدا کا ایک اقنوم ہے۔ یہ تینوں اقانیم جُدا جُدا تین خُدا نہیں ہیں بلکہ واحد خُدا ہے۔ اُسی کے نام کی تمجید ابدالآباد ہوتی رہے۔ آمین

پانچواں اعتراض

لہٰذا مسئلۂ تثلیث بے معنی اور بلا مقصد ہے

آخری اعتراض یہ ہے کہ چونکہ مذکورہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ باپ۔ بیٹا اور رُوح القدس تینوں خُدا کے جوہر میں سے جوہر ہیں لہٰذا اُن میں سے ہر ایک سے خاص اور امتیازی اوصاف منسُوب کرنا ناممکن ہے۔ اِس لئے ان میں فرق کرنا محال اور بے معنی ہے۔ یا بالفاظِ دیگر یہ کہنا کہ اُن میں سے ایک اقنوم ایک خاص کام کرتا ہے جو دُوسرا نہیں کرتا محال ہے۔ لہٰذا اس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ تمام مسیحی تعلیمات متضاد باتوں سے پُر ہیں۔

یہ اعتراض ایک چھوٹی سی کتاب میں جو کہ ایک نوجوان مسلمان ڈاکٹر کے قلم سے نکلی ہے بڑے زور کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے، اور وہ

یوں ہے۔

علاوہ بریں نصاریٰ کا یہ دعوےٰ کہ اللہ جوہر کے لحاظ سے ایک ہے، اور اُس میں تین تشخصات ہیں بالکل بلا دلیل اور بے معنی ہے۔ کیونکہ وُہ کہتے ہیں کہ اُن میں سے ہر ایک اقنوم اوصاف کے لحاظ سے دُوسرے سے مختلف ہے۔ اقنوم اوّل باپ ہونے کے لحاظ سے۔ اقنوم ثانی بیٹا ہونے اور تجسّم کے لحاظ سے۔ اقنوم ثالث اپنے صدُور اور ظہوُر سے لحاظ سے اور وُہ ان امتیازات کو حقیقی مانتے ہیں یہاں تک کہ جو وصف ایک سے منسُوب کرتے ہیں وُہ دوسرے سے متعلّق نہیں کرتے۔ اس کا جواب میں یہ دیتا ہُوں کہ ایک امتیازی وصف جو ایک اقنوم میں پایا جاتا ہے اور جو اُس میں اور دوسروں میں امتیاز پیدا کر دیتا ہے وُہ اسی کے ساتھ وابستہ ہے یا یُوں کہیں کہ اُس کے جوہر میں داخل ہے۔ لہٰذا وُہ اللہ کے جوہر کا حصّہ ہے۔ کیونکہ اللہ کا جوہر ایک اور ناقابلِ تقسیم ہے جیسے ہر ایک مسیحی تسلیم کرتا ہے، اور ان کی تعلیم کے مطابق ہر ایک اقنوم کا جوہر اللہ کا جوہر ہے لیکن وُہ یہ بھی مانتے ہیں کہ وُہی وصف چونکہ امتیازی وصف ہے وُہ دوسرے کسی اقنوم کے اوصاف میں شمار نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اُس کے جوہر میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اللہ کے جوہر میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا ایک ہی وصف اللہ کے جوہر میں داخل بھی ہے اور خارج بھی ہے جو کہ لغو اور بے معنی سی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس استدلال کے مطابق آپ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ چونکہ تجسّم بیٹے کی

صفت ہے، اس لئے اللہ مجسّم بھی ہُوا اور نہیں بھی ہُوا۔ یہ باہمی تضاد اِس دعوےٰ کی بطالت کو خود ظاہر کر دیتا ہے۔

اِس اعتراض کا جواب یُوں دیا جا سکتا ہے کہ طبعیات اور مابعد الطبعیات میں جب ہم انتہائی منازل میں آجاتے ہیں تو تناقضاتِ منطقی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ وقت اور ازلیّت اور خلق کرنا اور خلقت سے بے نیاز ہونا اور لامحدودیّت، ان تمام میں تناقض پایا جاتا ہے اور اِس تناقض کا دُور کرنا عقلِ انسانی کے لئے مشکل ہے۔ اور فلسفیوں نے ایک اصطلاحی نام ان کے لئے تجویز کیا ہے، یعنی تناقضاتِ عقلی۔ لہٰذا اگر ہمارے عقیدۂ تثلیث فی التوحید میں کوئی ایسا تناقض رہ جائے تو کوئی حیرانی یا تشویش کی بات نہیں۔

اِس ضمن میں ہم یہ ظاہر کر دینا چاہتے ہیں کہ مصنّف موصُوف جو بڑے منطقی ہونے کے دعویدار ہیں خود بھی ان تناقضات سے بچنے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ بیان مافوق میں وُہ ایک اور سوال کی انتہا اور غایت پر بحث کرتے ہیں، یعنی مادّہ کی انتہائی ساخت اور ماہیّت پر، اور ذرّہ پر پہنچ کر سوال اُٹھاتے ہیں کہ آیا وُہ قابلِ تقسیم ہے یا نہیں۔ آیا اس میں وُسعت ہے یا نہیں؟ اور یہ ثابت کر کے کہ تقسیم ہرگز ایک عمل لاتناہی نہیں ہو سکتا وُہ اِس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ایک مقام ایسا آجاتا ہے، جہاں مزید تقسیم ناممکن ہو جاتی ہے اور ذرّہ ناقابلِ تقسیم ہو جاتا ہے، اِسکے بعد وُہ یوں رقمطراز ہوتے ہیں۔

مادّہ کا انتہائی جزو یعنی ذرّہ یا تو وُسعت رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ اگر اُس میں وُسعت ہے تو انسانی ذہن کے لئے اُس

کے متعلق ایک لامتناہی سلسلۂ تقسیم تصوّر کرنا غیر ممکن نہیں ہے۔ لیکن ہم نے ثابت کیا ہے کہ یہ ایک امر محال ہے۔ لہٰذا ایک ہی نتیجہ ہے جس تک ہم پہنچ سکتے ہیں یعنی یہ کہ اُس میں وُسعت نہیں ہے۔ پس ثابت ہُوا کہ تمام اجسام ایسے ذرّوں سے بنے ہیں جن میں وُسعت نہیں، یعنی جن میں طول عرض اور بلندی نہیں، لیکن ایک متعیّن جگہ رکھتے ہیں۔ اور اس امر میں وُہ ریاضی کے اعداد کے مشابہ ہیں لیکن فرق صرف اِتنا ہے کہ اوّل الذکر ہستی رکھتے ہیں اور مؤخر الذکر موہُومہ ہیں۔

یہ وُہ حیرت انگیز نتیجہ ہے جہاں ہمارے مصنّف صاحب کا استدلال اُنہیں پہنچا دیتا ہے۔ اور اس بُنیاد پر وُہ اپنی تمام دلائل اور بحث کی عمارت کو تعمیر کرتے ہیں، کیونکہ وُہ اسے اپنی کتاب کے جسے وُہ مادہ پرستی کے خلاف ایک قاطع اور ساطع دلیل تصوّر کرتے ہیں شروع ہی میں بیان کرتے ہیں۔ اور وُہ اس کتاب سے اُمید رکھتے ہیں کہ وُہ دینِ اسلام کی حقیقتوں کو ایسی واضح اور قابلِ یقین صُورت میں پیش کرے گی جیسے کہ ریاضی کی حقیقتیں ہیں جن کے متعلّق کسی کو کلام نہیں۔

یقیناً وُہ تناقضات (اگر کوئی ہوں بھی)، جو مسئلہ تثلیث سے وابستہ سمجھے جاتے ہیں اُن تناقضات کے مقابلہ میں جو اس دلیل بازی میں پائے جاتے ہیں کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔ یہ امر مسلّمہ ہے کہ وسعت[1]

---

[1] یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ تمام اِسلامی فلسفہ امر زیرِ بحث میں ہمارے ان موجدہ الفاظ و اصطلاحات کے بالکل برخلاف ہے۔ ال نو دالی کے "متن" میں وسعتِ مادہ ایک مسلّمہ حقیقت تصوّر کی جاتی ہے جس کے معنی کو اس کا مفسّر ابن الفاظ اور بیلی صاحب کر دیتا ہے۔ "مادہ" خواہ ذرّہ ہو یا مرکب۔

مادہ کا امتیازی وصف ہے، لیکن ہمارے دوست فرماتے ہیں کہ مادہ
ایسے اجزا سے بنتا ہے جن میں وسعت نہیں۔ لیکن وہ ذرّے مل کر
ایک ذی وسعت چیز بنا دیتے ہیں لیکن وہ چیز جس میں وسعت یا پھیلاؤ
نہ ہو وہ قیمت میں صفر ہے اور صفر صفر آپس میں کتنی ہی دفعہ کیوں نہ جمع
کئے جائیں حاصل جمع ہمیشہ صفر رہے گی۔ لیکن ہمارے مصنف صاحب
کے جو مسیحی منطق کی اس قدر تضحیک کرتے ہیں علم حساب کی رُو سے اگر
کافی تعداد میں (وہ تعداد ذرا ہمیں بھی بتلا دیتے) صفر جمع کئے جائیں
تو ایک عدد بن جاتا ہے۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ کتنے بغیر وسعت کے
ذرّوں کو دوش بدوش رکھنے سے ایک انچ چوڑا خط تیار ہو سکتا ہے؟
اسی قسم کے کئی بے معنی نتائج مصنف موصوف کے بیان سے اخذ ہو سکتے
ہیں، لیکن ہم اسی ایک پر اکتفا کریں گے۔ کیونکہ ہمارا مقصد اس جگہ
صاحب مذکور کی غلط بیانی کی تصحیح کرنا نہیں ہے اور نہ ہی ہم اس جگہ
مادہ کی اصل اور ماہیت پر بحث کرنا چاہتے ہیں۔ ہمیں صرف یہ
دکھلانا مقصود ہے کہ ہمارا محدود ذہن جب انتہائی منازل پر پہنچ جاتا
ہے تو لازماً طرح طرح کے تناقضات سے گھر جاتا ہے۔

لیکن مسئلہ تثلیث میں اس قدر مشکلات حائل نہیں ہوتیں۔ اگر ہم
س نتیجہ پر جہاں ہم نہایت درجہ کے دماغی غور و فکر کے ساتھ پہنچ چکے ہیں
ال استقلال اور تعظیم کے ساتھ جمے رہیں یعنی یہ کہ اس عجیب اور
ی حقیقت کا جس کا مشرح بیان پہلے ہو چکا ہے اطلاق ذاتِ الٰہی پر
ی ہو سکتا ہے اور تسلیم کرلیں کہ اس میں ایک روحانی نظام پایا جاتا ہے۔
ہم اُس آخری معمے کو بھی جو بہت مشکل معلوم ہوتا ہے حل کرلیں گے۔

ہر ایک زندہ نظام میں کُل کا جو ہر اجزا کے عمل میں کام کرتا ہے۔ لیکن تو بھی ایک جزو کا اپنا علیحدہ کام بھی ہوتا ہے۔ اگر میری آنکھ دیکھتی ہے تو گویا میں دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا کان نہیں دیکھتا۔ تاہم میں اس سے نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ میں ایک ہی وقت میں دیکھتا بھی ہوں اور نہیں بھی دیکھتا۔ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ میں اپنی آنکھ کے ذریعہ دیکھتا ہوں نہ کہ اپنے کان کے ذریعہ۔ آنکھ کے عمل سے کُل کو جس میں کان بھی شامل ہے نفع پہنچتا ہے۔

اگر ایک جزو کوئی کام کرتا ہے تو کُل کرتا ہے اور باقی تمام اجزا کی اس کام میں مشارکت ہوتی ہے۔ لیکن اس سے ہرگز یہ مترشح نہیں ہوتا کہ اس نظام میں ہر ایک جزو کے جُداگانہ فرائض نہیں۔ اگر ایک جزو کو تکلیف ہوتی ہے تو تمام نظام کو دُکھ ہوتا ہے، اور اُس دُکھ میں تمام اجزا شریک ہوتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے ہر ایک جُزو اپنے اپنے دُکھ اور تکلیف کو جُداگانہ بھی محسوس کرتا ہے۔ لہٰذا اندریں حالات ہمیں یہ کہنے میں ذرا بھی گریز نہیں کہ ذہن انسانی کے سامنے ایک ایسی منزل آجاتی ہے کہ ہمارے معترض کا اعتراض کہ ایک ہی جزو ایک وقت میں ایک کام کرتا بھی ہے اور نہیں بھی کرتا بالکل درست معلوم ہوتا ہے۔

رُوحانی نظام کی حقیقت کا ذاتِ الٰہی پر اطلاق کرنا اُس کی ماہیت کا بہترین تصوّر ہے کیونکہ صرف اس ہی صورت میں ہم خُدا کو ایک زندہ اور صاحبِ شخصیت خُدا مان سکتے ہیں۔ لیکن یہ تصوّر اعلےٰ ترین تصوّرِ خدا ہے مگر درحقیقت خُدا اس سے بھی کہیں اعلیٰ اور بالا ہے۔ یہ تصوّر ہمارے اس خیال کی تائید کرتا ہے کہ گو اقانیم تثلیث میں سے ہر ایک اقنوم

جُداگانہ فرائض ہیں مگر تو بھی ہر حالت میں خُدا خود واحد اور لا تبدیل کام کرنے والا ہے۔ ہم اس سلسلہ میں اپنے معترض کی پیش کردہ مثال رقم کرتے ہیں۔ خُدا کو بلا ریب یہ اختیار ہے کہ وُہ اپنے کلمہ یعنی بیٹے میں ہو کر تجسّم اختیار کرے اور یہ تجسّم باپ اور رُوح سے منسوب نہ کیا جائے۔ لہٰذا ان معنوں میں مجسّم اقنوم نجاتِ انسانی کے کام میں ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔

وُہ احدیت، باہمی اشتراک، موافقت جو ذاتِ الٰہی میں ہے ضرور ہی بیان و فہم سے باہر ہوگی جب کہ ایک معمولی نظامِ زندگی کا سمجھنا ہمارے لئے مشکل ہے جس میں عجیب اتحاد اور یگانگت نظر آتی ہے اور تمام مختلف اعضا آپس میں ایسے وابستہ دکھائی دیتے ہیں کہ ایک دُوسرے میں اور ایک دُوسرے کے ساتھ زندہ رہتے ہیں اور سب میں ایک ہی جوہر جو ناقابلِ تقسیم ہے کام کرتا ہے۔ یہ باہمی موافقت اور یک جہتی خُدائے ازلی، غیر فانی اور لامحدود کی ذات میں کاملیت کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے لہٰذا اس نکتۂ خیال سے مسئلۂ تثلیث پر کوئی حجّت ثابت نہیں ہوتی۔ یوں معترضین کا آخری اعتراض بھی ردّ ہو جاتا ہے۔

باب دوم

خُدا بحیثیتِ خالق

اُن مختلف اعتراضات کا جو مسئلہ تثلیث پر ہو سکتے ہیں جواب دینے کے بعد اب ہم یہ ثابت کریں گے کہ مسئلۂ تثلیث سے ایک زندہ خدا پر اعتقاد لانا مشکل نہیں ہوجاتا بلکہ برخلاف اس کے کئی مشکلات کا جو خُدا کی وحدتِ محضہ کے ماننے والوں کے جن میں اہل اسلام بھی ہیں سامنے آتی ہیں حل مل جاتا ہے۔ اُن معموں میں سے سب سے زیادہ پریشان کرنے والا معمہ یہ ہے کہ خُدا نے جو محتاجِ غیر نہیں دُنیا کو کیوں خلق کیا؟ اور کیا خلق کرنے کے بعد اُس کے محتاجِ غیر نہ ہونے کی صفت اُسی طرح قائم رہتی ہے؟ اہل اسلام اس مشکل کی حقیقت سے بخوبی واقف ہیں۔ فیلسوفوں کی تعلیمیں جن میں صدور اور قدامت عالم کے مسئلوں پر بحث کی گئی ہے اور صوفیوں کی ایسی حدیثیں جن میں

لہ کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق ولو

عرفتنو اا لبہمرفی عرفونی۔ ترجمہ:۔ مَیں ایک نامعلوم گنج مخفی تھا۔ تب مَیں نے معلوم کئے جانے کی خواہش کی۔ اس لئے مَیں نے مخلوقات کو پیدا کیا تاکہ اُس سے جانا جاؤں اور مجھ ہی سے اُنہوں نے مجھ کو جانا۔

ذکر آتا ہے کہ خدا اپنے آپ کو ظاہر کیا چاہتا تھا اس لئے اس دُنیا کو خلق کیا۔ یہ تمام باتیں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ علمائے اسلام کو اس مشکل کا حل سوچنے میں بہت سر دردی کرنی پڑی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ بہت سے خدا پرست لوگوں کے مُلحد اور منکر ہو جانے کی وجہ یہی مشکل رہی ہے۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ تثلیث ذاتِ الٰہی سے متعلق بہت سی مشکلات کو دُور کر دیتا ہے۔

آئیے ہم مختصر طور پر پھر ان مشکلات کا ملاحظہ کریں جو تصورِ خدا کے متعلق اسلامی تعلیم توحید کے سامنے آتی ہیں۔

اوّل:۔ خدا کیونکر مخلوق کی صُورت اختیار کرنے کے بعد بھی خالق رہ سکتا ہے؟ کیا ایسا کرنے سے ہم واجب الوجود خدا کو حادث قرار نہیں دیتے؟

دوم:۔ آفرینشِ عالم سے پہلے خدا کی تمام قوتیں سکون کی حالت میں نہیں۔ وُہ خلقت کی تخلیق کے وقت کام کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ وُہ قوتیں بیدار نہ تھیں بلکہ خواب کی حالت میں پڑی تھیں۔ مخفی تھیں اور کوئی عملی حقیقت نہ رکھتی تھیں۔ کیونکہ کسی فعل کے کرنے کی قابلیت رکھنا اور اس فعل کے کرنے میں آسمان اور زمین کا فرق ہوتا ہے۔ محض قابلیت عمل کے مقابلہ میں ناقص سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ہم یہ کہیں کہ خدا کی مخفی اور سوئی ہوئی قوتِ تخلیق کو متحرک اور ظاہر کرنے کے لئے دُنیا کا خلق کیا جانا ضروری تھا تو ہم ایسا کہنے سے اس میں نقص اور کمزوری ثابت کرتے ہیں اور اُسے محتاج غیر بتلاتے ہیں۔

سوم۔ اِس حالت میں دُنیا کے خلق کرنے سے خدا میں تبدیلیں

ثابت ہوتی ہیں، یعنی اُس میں اور اُس کی پیدا کی ہوئی دُنیا میں تعلّق اور رشتہ ہو جاتا ہے۔ لیکن ان تعلقات کا آغاز اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خُداوند تعالےٰ ایک نئی قسم کا زندگی شروع کرتا ہے۔ لیکن یہ خیال تنزیہ کے بالکل خلاف ہے۔

چہارم:- تعلّق رکھنا گویا طرفین کا ایک دوسرے سے متاثر ہونا ہے مثلاً سننے والا ایک عمل سے اثر پذیر ہوتا ہے اور یہ تنزیہ کے خلاف ہے ایک واجب الوجود خُدا کیونکر اپنے آپ کو محدود کر سکتا ہے۔

مسئلہ تثلیث اِن مشکلات کو بالکل اگر دُور نہیں کر دیتا تو آسان ضرور کر دیتا ہے اور خُدا کے متعلّق ذیل کی اہم حقیقتیں ہمارے سامنے رکھتا ہے۔

(الف) مسئلہ تثلیث ہم پر ایک ایسے خُدا کو ظاہر کرتا ہے کہ جس میں سوئی ہوئی اور مخفی طاقتیں نہیں پائی جاتیں بلکہ ایسی قوتیں نظر آتی ہیں جو ازل سے کام کر رہی ہیں محبّت اس کی ہستی کی مرکزی صفت ہے جو اُس میں ہمیشہ سے کام کرتی ہوئی دکھلائی دیتی ہے۔ چنانچہ خُدا کی کوئی قوّت یا قابلیّت ایسی نہیں جو پہلے کام نہ کر رہی ہو اور دُنیا کے خلق کیے جانے کے وقت کام کرنے لگ جائے تخلیقِ عالم ایک ایسا عمل ہے جو خُدا کی ہمیشہ کام کرنے والی فطرت کے مطابق ہے دُنیا کا پیدا کیا جانا اس کی محبّت کا نتیجہ تھا وہ محبّت دوسروں کی ہستی اور خوشی کا موجب ٹھہری لہٰذا دُنیا کا وجود اس انتہائی محبّت کا نتیجہ ہے نہ کہ کسی قوّت کا، کیونکہ محبّت محض اپنے مقصد پر نظر رکھتی ہے اور قوّت دُنیا کو حرکت دیتی ہے وہ

مقصد حاصل ہو سکے ملحوظ رکھتی ہے ۔ یہی وُہ بڑا فرق ہے جو مسیحی اور اسلامی تصوّراتِ خُدا میں پایا جاتا ہے ۔ اِسلام کی رُو سے ارادہ اور قدرت دو خاص الٰہی اوصاف ہیں جن کے تابع وُہ تمام تعلّقات ہیں جو وُہ انسان اور دُنیا سے رکھتا ہے ۔ لیکن مسیحی مذہب کہتا ہے کہ خُدا محبّت ہے اور ارادہ اس محبّت کے اظہار کا ایک وسیلہ ہے ۔ اور قدرت اس محبّت کی ایک خادمہ ہے ۔ خُدا کا جلال بھی اُس کی محبّت کی طبیعت کا ایک منوّر پہلو ہے ۔ اِن تمام باتوں سے اسلام بالکل ناآشنا ہے ۔ وُہ خُدا کو محض ایک غیر ذمہ دار حاکم تصوّر کرتا ہے ۔ خُدا کے باپ ہونے کی تعلیم جو مسیح نے دُنیا پر ظاہر کی اِس قسم کے ادنےٰ تصوّرِ خُدا کی کامل تردید کر دیتی ہے ۔

(ب) تثلیث کی تعلیم اِس بات کو بھی ظاہر کرتی ہے کہ دُنیا کے خلق کیئے جانے کے وقت خُدا کوئی نئے تعلّقات قائم نہیں کرتا ۔ کیونکہ اُس کی ذات میں توازل سے اعلےٰ ترین تعلّقات پائے جاتے ہیں ۔ اور یہ تعلّقات ایسے گہرے ہیں کہ کسی مخلوق ہستی ہیں خواہ کتنی ہی انتظام یافتہ کیوں نہ ہو ، نہیں پائے جاتے ۔ دُنیا لیئے تعلّقات کا پیدا کرنا محض اِس فطرتِ خُدا کا عکس ہے جس میں ازلی تعلّقات پائے جاتے ہیں ۔

(ج) مسئلہ تثلیث اِن مشکلات کو بھی حل کر دیتا ہے جو اس وقت لازماً حائل ہو جاتی ہیں ، جب ہم تخلیق کو خُدا سے منسُوب کرتے ہیں ، اور وُہ مشکلات یہ ہیں کہ جب ہم کہتے ہیں کہ خُدا نے دُنیا کو خلق کیا تو ہمیں نتیجہ بھی ماننا پڑے گا کہ خُدا اثر پذیر ہُوا ، محدُود ہُوا ، اُس نے کسی جذبہ کے ماتحت کام کیا ، اور کہ خلق کرنے سے پیشتر اُس کی تمام طاقتیں بیکار اور بے حس و حرکت پڑی ہوئی تھیں ۔ لیکن ہمارے لئے یہ مشکلات کوئی

معنی نہیں رکھتیں ۔ کیونکہ جس طرح ہم نے یہ دریافت کر لیا ہے کہ تعلقات
رکھنا خدا کا ایک وصفِ خاص ہے، اسی طرح ہم یہ بھی جان گئے ہیں، کہ
محدودیت محض تعلقات رکھنے کا دوسرا نام ہے ۔ تمام تعلقات ایک قسم
کی حدود ہیں ۔ اُن میں حرکت و سکون، عمل اور عمل سے متاثر ہونا پایا جاتا
ہے ۔ خدا میں جو باپ، بیٹا اور رُوح القدس ہے یہ تمام باتیں پائی جاتی
ہیں ۔ پس ہم ان باتوں سے کیوں ڈریں ۔ سچی محبت اور حقیقی آزادی میں حدود
کی پابندی ضرور پائی جاتی ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خدا اپنی محبت اور
کامل آزادی کو ظاہر کرنے کے لئے خود اپنے آپ کو محدود کر لیتا ہے، اور
نجاتِ انسانی کی خاطر کام کرتا ہے اور اثر پذیر بھی ہوتا ہے ۔ یہ تمام باتیں خدا
کی ذات میں ازل سے پائی جاتی ہیں کیونکہ وہ محبت ہے ۔ اس لئے کہ
وہ باپ بیٹا اور رُوح ہے ۔ اسی طرح یہ کہنا کہ کسی وقت خدا کی قوتیں حالتِ
سکون میں تھیں خلافِ شانِ ایزدی نہیں ہے ۔ خدا میں حرکت و سکون
دونوں ہیں ۔ انسان کی مخلصی کے لئے دونوں کی ضرورت ہے ۔ محبت
حدود کی مقتضی ہے ۔

یہی بات جذبات کے متعلق کہی جا سکتی ہے ۔ انسانی دل ضمیر اور اخلاقی
ضروریات تمام کسی دور اُفتادہ خدا کو نہیں چاہتیں بلکہ ایک ایسے خدا
کی حاجت مند ہیں جو ہمیشہ صاحبِ احساس ہو ۔ لیکن انسانی دماغ اس
ضرورت کا اعتراف کرنے سے ہمیشہ ڈرتا رہا ہے اور ہمیشہ یہ ثابت
کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے کہ خدا اعمال و تکلیفات انسانی سے ہرگز
متاثر نہیں ہوتا ۔ لیکن تعلیمِ تثلیث جو محبت کے خدا کو پیش کرتی ہے
اس قسم کے خوف کو بے بنیاد قرار دیتی ہے ۔ کیونکہ محبت بہترین قسم

کی زندگی ہے۔ لہٰذا وُہ جذبات جو محبت سے تعلّق رکھتے ہیں، خُدا کی ازلی اخلاقی زندگی کا حِصّہ خاص ہیں۔

پس ہم نے دیکھا کہ وُہ عقیدہ جو وحدانیت کے ماننے والوں کو پریشان کرتا ہے یعنی یہ کہ تخلیقِ عالم کے وقت سے اثر، محدُودیّت، سکون اور جذبات کا اطلاق خُدا پر ہو سکتا ہے، جو اُس کی ذات میں نقص اور کمزوری ثابت کرتا ہے۔ مسئلہٗ تثلیث سے بالکل صاف ہوتا ہے۔ پر خُدا کے لئے کوئی نئی باتیں نہ تھیں اور نہ ہی اُس کی شان کے خلاف تھیں۔ یہ باتیں دُنیا کے خلق کرنے سے پہلے بھی موجُود تھیں۔ وُہ اُس کی زندگی اور ہستی کا حِصّہ تھیں اور ان میں وُہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا تھا۔ لہٰذا جب وُہ اپنی مہربانی سے دُنیا کو خلق کرتا ہے اور اُس دُنیا کے ساتھ تعلّق پیدا کرتا ہے اور ان تمام قیوُد اور حدُود کو گوارہ کرتا ہے جو باہمی تعلّقات کا نتیجہ ہُوا کرتی ہیں یعنی اپنے آپ کو خود محدُود کر دینا، اثر پذیر ہونا، حالتِ سکون میں رہنا اور احساس و جذبات رکھنا وغیرہ تو وُہ کوئی نئی بات نہیں کرتا وُہ صرف اپنی فطرت اور طبیعت کو جو وُہ ازل سے رکھتا چلا آیا ہے ایک خاص وقت پر ظاہر ہوتا ہے۔ فطری دُنیا کی تخلیق کے متعلّق بہ آسانی کہا جا سکتا ہے کہ خُدا نے اپنے آپ کو کسی معنی میں بھی محدُود نہیں کیا، کیونکہ فطری دُنیا پُورے طور سے اُس کے تابع ہے اور فعل مختار نہیں ہے اور اس کی ادنےٰ سی حرکت بھی خُدا کے حکم سے باہر نہیں۔ لہٰذا غیر جانبدار ہونے اور ارادہ نہ رکھنے کی وجہ سے اس میں اور اس کے خالق میں کوئی نزدیکی مشابہت نہیں لیکن انسان کے متعلّق جو صاحبِ علم، ارادہ و احساس ہے ایسا نہیں

کہا جا سکتا۔ ہم کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی مرضی اور انسان کی مرضی خدا
کے دماغ اور انسان کے دماغ، خدا کے علم اور انسان کے علم میں کوئی
مشابہت نہیں۔ اگر یہ مشابہت نہ ہو تو خدا کیونکر انسان پر اپنے آپ کو ظاہر کر سکتا
ہے یہ امر مسلّمہ ہے کہ جب تک متکلم اور مخاطب میں چند ایک مشترکہ
اوصاف نہ ہوں طرفین کو ایک دوسرے کی بات ہرگز سمجھ نہ آئے گی۔
بیلوں کی نظر میں قدیم مصری تحریر صرف چند نشانات ہیں۔ اس سے
بڑھ کر اُن کے نزدیک اس کی کوئی وقعت نہیں ہو سکتی۔ لیکن ہمارے
لئے وہ نشانات معانی سے پُر ہیں، کیونکہ ہمارے دماغ میں اور اُن کے
لکھنے والوں کے دماغ میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ مکاشفہ اور الہام سے
ہم ہرگز کوئی فائدہ نہ اُٹھا سکتے اگر ہمارے اور خدا کے دماغ میں مشابہت
نہ ہوتی۔ گو اقتضائے تنزیہ اس قسم کی مماثلت کے ماننے کی اجازت
نہیں دیتا لیکن وہ خدا اور انسان کے مابین تعلقات کے امکان کو تسلیم
کرتا ہے۔ کیا ان دونوں باتوں میں تضاد و تخالف نہیں؟

اگر اسلام اس کا یہ جواب دے کہ دنیا جس میں انسان بھی شامل ہے
قدرتِ خدا کے ہاتھ میں ایک اوزار کی مانند ہے، تو ہم کہیں گے کہ بہت
سی مشکلات جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے اسی طرح قائم رہتی ہیں۔ علاوہ ازیں
یہ اعتقاد خدا سے محبت کی صفت کو بالکل علیحدہ کر دیتا ہے، کیونکہ کوئی
بھی ایک مشین کو خواہ وہ اس پر پوری قدرت اور اختیار کیوں نہ رکھتا ہو پیار
نہیں کر سکتا۔ اور مشین کے لئے تو اور بھی زیادہ مشکل ہے کہ وہ اپنے بنانے
والے کو پیار کر سکے۔ اور اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ مشین صاحبِ
عقل و ہوش ہے اور اپنے بنانے والے کی مرضی کو جو وہ اس پر ظاہر کیا چاہتا

ہے سمجھتی ہے تو بھی اُس سے یہ توقع کرنا کہ وُہ اُسے پیار کر سکے محال ہے۔

لیکن یہ فرض ہی کرنا کہ مشین صاحبِ عقل و فہم ہو سکتی ہے خلاف تشریح ہے۔ ایک طرف تو تشریح کی رُو سے انسان کا صاحبِ ارادہ اور فعلِ مختار ہونا ناممکن ہے اور دُوسری طرف اُس کا صاحبِ عقل ہونا اور اس عقل کو کام میں لانا ممکن ہے۔ یہ معمّہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ یا تو آپ یہ مانیں کہ انسان میں عقل ہے اور وُہ اس عقل کو خود استعمال کر سکتا ہے یعنی اپنا مطلب سمجھا سکتا ہے اور دُوسرے کا مطلب سمجھ سکتا ہے۔ اور جب آپ نے یہ مان لیا تو آپ کو یہ بھی ماننا پڑے گا۔ کہ خُدا کا علم نہ صرف مؤثر کرتا ہے بلکہ خود بھی متاثر ہوتا ہے۔ نہ صرف اپنے پیغام دُوسروں تک پہنچاتا ہے بلکہ دُوسروں کے پیغام اپنے تک پہنچنے دیتا ہے۔ نہ صرف جانتا ہے بلکہ جانا جاتا ہے اور تمام باتیں تشریح کے بالکل خلاف ہیں۔ یا آپ کو یہ کہنا پڑے گا کہ انسان کی عقل ایسی ہی بے حقیقت ہے جیسے اس کی مرضی۔ یعنے گو وُہ سُنتا ہُوا معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت خود خُدا اپنی باتیں سُنتا ہے۔ وُہ بولتا ہُوا معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت بولنے والا خُدا ہے جو خود اپنے آپ سے باتیں کرتا ہے۔ گو وُہ بظاہر علم رکھتا ہے لیکن درحقیقت خواب دیکھ رہا ہے۔ اس طرح اُس کی شخصی عقل و فہم محض ایک دھوکا ہیں۔ اُس کی شخصیت اور انفرادیت کافور ہو جاتی ہیں اور وُہ ناول کے ایک شخص کی طرح رہ جاتا ہے جو چلتا پھرتا، بولتا اور سوچتا تو دکھائی دیتا ہے لیکن درحقیقت مصنف کے دماغ سے باہر اس شخص کی کوئی ہستی نہیں۔ لہٰذا اگر

مطالباتِ تنزیح اور تخلیقِ فطرت میں کوئی مطابقت نہیں ہو سکتی تو
انسان جیسی روحانی ہستی کے خلق کرنے کے تصور اور اقتضائے
تنزیح میں کیونکر تطابق ہو سکتا ہے۔

لہٰذا اسلامی خیال کی تاریخ میں بہت دفعہ دیکھنے میں آئے گا کہ وہ
لوگ جنہوں نے تنزیح پر حد سے زیادہ زور دیا ہے اس بات کے
ماننے پر بھی مجبور ہوئے ہیں کہ محض اللہ ہست ہے اور باقی تمام چیزیں
جو ہست ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں بجز دھوکا دفریب اور کچھ نہیں ہیں۔
یہی خیال اس نام کی تہ میں بھی نظر آتا ہے جو وہ خدا کو دیتے ہیں یعنی
"الحق"۔ اس سے اُن کی یہ مُراد ہے کہ بجز خدا کے اور
کوئی چیز ہستی اور حقیقت نہیں رکھتی۔ یہ لوگ درحقیقت ہمہ اوستی
کی تعلیم کے معتقد ہیں اور اُن کے خیالات ہندی فلسفہ ہمہ اوستی کے مشابہ
ہیں جس کی رُو سے تمام چیزیں جو ہمیں نظر آتی ہیں مایا ہیں۔ ان لوگوں
کی اصطلاح میں توحید کے معنے محض خدا کی وحدت کا قائل ہونا
نہ تھا بلکہ اُسی اکیلے کو ہست جاننا تھا۔ یعنی اُن کی نظر میں کائنات
کی تمام چیزیں بے حقیقت اور بے وجود تھیں۔

یہ چند اخلاقی اور دماغی مشکلات ہیں جن کا اسلامی تعلیم خدا
کو مقابلہ کرنا پڑتا ہے لیکن یہ تمام مشکلات پل بھر میں غائب ہو جاتی
ہیں جب ہم اُس خدا کا تصوّر کرتے ہیں جو مسیح نے ہم پر ظاہر کیا
ہے اور اُسے باپ، بیٹا اور رُوح مانتے ہیں۔ ہم نے دیکھ لیا
ہے کہ کس طرح سے خدا کو تثلیث کے تصور کے مطابق محبت ماننے
سے اُس کا خالقِ دُنیا ہونا آسانی سے سمجھ میں آجاتا ہے اور جب

ہم اُس پر خالقِ انسانی ہونے کی حیثیت میں غور کرتے ہیں تو اور بھی زیادہ آسانی ہو جاتی ہے کیونکہ تمام مخلوقات میں انسان ہی ایسا مخلوق ہے جو دُور اندیشی اور قوتِ حافظہ رکھتا ہے۔ جو نہ صرف اپنے آس پاس کے لوگوں اور چیزوں کی واقفیت رکھتا ہے یا یُوں کہیں کہ (جہاں تک ہم جانتے ہیں) تمام کائنات میں انسان ہی اکیلی ذی رُوح ہستی ہے اور دُعا، شکریہ اور محبت کرنے کا اہل ہے یا بالفاظ دیگر خدا نے اُسے ان اوصاف کے لحاظ سے "اپنی صورت پر بنایا ہے۔"

اس ضمن میں ذیل کی باتیں قابلِ غور ہیں۔

(۱) اگر خدا انسان کو تو محبت کی اعلیٰ صفت سے متصف کر دیتا اور خود اس سے محروم رہتا تو مخلوق خالق سے بڑھ جاتا، کیونکہ "محبت دُنیا میں سب سے بڑی چیز ہے"۔ لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ خدا میں محبت ہے بلکہ خدا خود محبت ہے لہٰذا ایک محبت کرنے والے مخلوق کا پیدا کرنا کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔

(۲) اگر مخلوقات کے کوئی معنی ہیں تو ضرور ہے کہ اس کی علتِ غائی خدا کا جلال ظاہر کرنا ہو۔ جلال سے ہمارا مطلب طاقت نہیں کیونکہ طاقت کو ظاہر کرنا محض دکھاوا ہے بلکہ جلال سے مقصود اُس کی محبت ہے اور وُہ قدرت جو اُس کی محبت میں ظاہر ہوتی ہے۔ لہٰذا تخلیق کا کام بالکل ناتمام رہ جاتا اگر خدا نظامِ شمسی یا عالمِ جمادات یا نباتات ہی کے بنانے پر اکتفا کرتا۔ کیوں؟ اِس لئے نہیں کہ یہ چیزیں کافی طور پر عجیب و غریب اور حیرت افزا نہیں بلکہ اس لئے کہ یہ چیزیں خدا کو جان نہیں سکتیں۔ اُسے پیار نہیں کر سکتیں۔ اُس کا جلال ظاہر

نہیں کر سکتیں اور اُس کی مانند نہیں بن سکتیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ خدا
نے حیوانات کے خلق کرنے کو بھی کافی نہ سمجھا بلکہ آخر میں انسان کو
بھی بنایا۔ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ انسان میں پہنچ کر مخلوقات
اِس طرح سے بیدار ہو جاتی ہے جیسے کوئی بے خبر سویا ہوا شخص جاگ
جائے۔ انسان ہی ایک ایسا مخلوق ہے جس سے خدا بات چیت کر
سکتا ہے اور جو خدا سے ہمکلام ہو سکتا ہے یا یوں کہیں کہ جو اُس کے
مُشابہ ہے۔

اہلِ اسلام کی نظر میں یہ مماثلت خدا کی کسرِ شان ہے کیونکہ وہ
خدا کو ہر حالت میں بے مثل مانتے ہیں۔ لیکن اِس مشابہت کا انکار
کرنے سے اُنہیں ایک اور بڑی حقیقت کا انکار کرنا پڑتا ہے اور وہ
حقیقت یہ ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان رشتۂ محبت ہونا ممکن ہے۔
ہم اِس بات کو ثابت کر چکے ہیں کہ خدا اور انسان کے درمیان رشتہ اور
تعلق ہونے کے لئے رُوحانی مشابہت کا ہونا لازمی اور ضروری ہے۔
چنانچہ ہم بائیبل کے شروع ہی میں ذیل کے الفاظ پاتے ہیں۔

"خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا"

یہ الفاظ بائیبل کے الہام کی ایک قوی دلیل ہے۔ اسی طرح عہد
جدید میں بھی آیا ہے۔ "وہ نئی انسانیت ..... جو ..... اپنے خالق کی
صورت پر نئی بنتی جاتی ہے"

اِس میں شک نہیں کہ پیدائش کی کتاب سے اِن الفاظ کو اہلِ اسلام
نے ایک حدیث کی صورت میں مانا ہے۔ یہ حدیث مختلف زمانوں میں
مسلم ماہرینِ الٰہیات کو بڑی پُرکشش معلوم ہوتی رہی ہے لیکن موجب

حیرت و پریشانی بھی رہی ہے۔ اگر کوئی یہ دیکھنا چاہے کہ کیونکر مسلم علماء نے اِس حدیث کے معنی کو گول مول صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، تو وہ الغزالی کی مشکواۃ الانوار (صفحے ۳۴ سے ۳۵) کا مُلاحظہ کریں۔ ہم اس حدیث سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اہلِ اسلام کے دل میں بھی یہ خواہش اور آرزو ہے کہ خُدا اور انسان کے درمیان ایک زیادہ نزدیکی تعلق قائم ہو جائے۔ لیکن یہ خواہش جو ہر ایک انسان کے دل میں ہے، مسلم علم الٰہی (?) میں نہیں، بلکہ مسیحی الٰہیات میں پُوری ہوتی ہے۔ یہ بات بھی کوئی نئی بات نہیں ہے بلکہ مسئلہ تثلیث میں پہلے ہی سے پائی جاتی ہے۔

خُدا ازل ہی سے اپنے بیٹے اور کلمہ میں اپنی "ذات کا نقش" دیکھتا تھا (عبرانی ۱/۳)۔ لہٰذا ایسی دُنیا کا خلق کرنا جس کے اعلیٰ ترین طبقہ میں وُہ محدود صورت میں اپنی "ذات کا نقش" دیکھ سکے، کوئی نئی اور حیران کرنے والی بات نہیں ہے۔ بلکہ عین اُس کے جوہر اور اوصاف کے مطابق ہے۔

لہ ہم مسئلۂ تثلیث کی تعریف یا تشریح جو شیخو (FATHERL - CHEIKHO) صاحب نے اپنی کتاب "تفنید التزویر المحمد طاہر التنویر" (REFUTATION OF THE FALSIFICATION OF MUHAMMED TAHIR EL TANWIR) میں ایک زبردست کتاب العقائد الوزنیہ فی الانتباہ النصرانیہ کا جس میں ایک مُسلم

نے مسیحیت پر زبردست حملہ کیا ہے چنانچہ جواب تحریر ہے جو اس جگہ لفظ بلفظ
نقل کرتے ہیں کیونکہ یہ تعریف بڑی دلچسپ اور مفید ہے۔
"خدا جو کہ واحد کامل جلال والا اور ناقابلِ تقسیم ہے وہ ایک ذی عقل معقول
ہے جو اپنی الٰہی ذات کی حقیقت سے ازل سے واقف ہے اور اس حقیقت
کامل واقفیت کے ذریعہ وہ اس صورت کو اپنی تمام کاملیت دے دیتا ہے۔ الغرض
گویا خدا میں اور اس میں کوئی بھی فرق نہیں ہے۔ لیکن ایسا کرنے سے
اس کے جوہر میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ اس کاملیت کا حاصل کرنے والا
اس کا ازلی کلمہ ہے جو مخلوق نہیں ہے۔ اور چونکہ وہ خدا سے صادر ہوا
ہے اور ازل سے اس کے ذہن میں موجود ہے، کسی خاص وقت یا کسی خاص
جگہ ظہور پذیر نہیں ہوتا اس لئے ہم اسے کلمہ اور خدا کو باپ کہتے ہیں۔ جس
طرح سے ہم اپنے غور و فکر اور عقل و ہنر کے نتیجہ کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ
یہ ہمارے خیالات کا بیٹا ہے یعنی ہمارے خیالات نے اسے جنم دیا ہے
یا اسے کلمہ کے نام سے نامزد کر سکتے ہیں اس کلمہ کا جو ہمارے منہ سے
نکلتا ہے ہماری عقل سے ہرگز قطع تعلق نہیں ہو جاتا۔
فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارا کلمہ ہماری فطرت کا ضروری حصّہ نہیں ہے بلکہ
عارضی فروعات میں سے ہے لیکن خدا میں فروعات نہیں ہیں۔ لہٰذا ہمیں ماننا
پڑے گا کہ خدا کا کلمہ اتنا ہی خدا ہے جتنا اس کا مصدر خدا ہے۔ پھر یہ
بھی ماننا پڑے گا کہ چونکہ بیٹا باپ کی اصلی صورت ہونے کی وجہ سے اس
کے عین مشابہ ہے، لہٰذا باپ میں اور اس کے کلمہ میں کوئی ایسا رشتہ
ہونا چاہیئے، جس رشتہ کے ذریعہ باپ اپنی صورت سے محبت رکھ سکے
اور وہ صورت اپنے مصدر سے محبت رکھ سکے۔ اور یہ رشتہ بھی ایک

باب سوم

خدائے مجسّم

ہم مسئلۂ تجسّم کے مختلف پہلوؤں پر بحث نہ کریں گے بلکہ جیسا ہمارا مقصد ہے محض یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ وُہ خلافِ عقل نہیں ہے اور یہ بھی ظاہر کریں گے کہ مسئلۂ تجسّم کو ماننے سے خُدا پر اعتقاد رکھنا مشکل نہیں بلکہ آسان ہو جاتا ہے۔ اور اگر اسے نہ مانیں تو خُدا کی ہستی کا تیقّن ایک امرِ محال ہو جاتا ہے۔

ہم ذیل میں وُہ اعتراضات رقم کریں گے جو تجسّم کے خلاف کئے جاتے ہیں اور پھر ایک ایک کر کے اُن کا جواب دیں گے۔

(۱) کیا تجسّم خاص طور پر بیٹے سے تعلّق رکھتا ہے؟ اگر یہ درست ہے تو آپ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ خُدا مجسّم ہے؟

(۲) تجسّم کے ماننے سے خُدا کا تبدیل ہو جانا ماننا پڑتا ہے۔

نوٹ بقیہ صفحہ ۴۵، ۴۶ ۔ حقیقت اور جوہر ہے جسے ہم رُوح القدس کہتے ہیں اور جو باپ اور بیٹا دونوں سے صادر ہوتی ہے۔

(۳) تجسّم کی تعلیم خدا کو قیدِ مکان میں لے آتی ہے۔
(۴) تجسّم کی تعلیم خدا کو قیدِ زمان میں لے آتی ہے۔
(۵) مسئلہ تجسّم خدا کو کمزور، ساکن اور مبتلائے مصیبت ثابت کرتا ہے۔

اعتراض اوّل

آیا خدا یا خدا کا بیٹا مجسّم ہوا

ہم نے تثلیث کے بیان میں واضح طور پر سمجھا دیا ہے کہ ذاتِ الٰہی کے تینوں اقانیم کے جداگانہ اور خاص خاص کام ہیں۔ لیکن پھر بھی خدا میں کسی قسم کی تقسیم ثابت نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تینوں اقانیم علیحدہ علیحدہ بھی ہیں اور مل کر ایک بھی ہیں۔ ہر ایک کام خدا کرتا ہے یعنے ایک الٰہی ذات سب کچھ کرتی ہے اور ہر سہ اقانیم مل کر اس کی تکمیل کرتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے۔ کہ اس امر کی عملی انجام دہی کا کام کسی خاص ایک اقنوم کے سپرد نہیں کیا جا سکتا۔

"بیٹا آپ سے کچھ نہیں کر سکتا سوا اُس کے جو باپ کو کرتے دیکھتا ہے"۔

یعنے باپ ہر ایک کا ارادہ کرتا اور حکم دیتا ہے اور اس رُوحانی رفاقت میں حصّہ دار ہوتا ہے جو اس خاص کام کے سوچنے اور انجام

دینے سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس ارادہ اور حکم کی تعمیل کلمہ کا خاص کام ہے۔ ان دونوں باتوں میں کوئی تخالف نہیں۔ مثلاً دماغ ایک کام عقلی طور پر کرتا ہے اور باقی اعضاء اُسے عملی جامہ پہنا دیتے ہیں۔

جب ہم اِس اصول کا اطلاق مسئلہ تجسّم پر کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ بیٹا اپنی کامل ذاتِ الٰہی کے ساتھ مجسّم ہوتا ہے "کلام مجسّم ہُوا"۔ اِس تجسّم کے متعلق باپ ارادہ کرتا اور تمام تجاویز سوچتا ہے اور رُوح القدس کی مدد سے معرضِ وقوع میں لاتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ کہے بغیر کہ باپ یا رُوح القدس نے اِن معنوں میں تجسّم اختیار کر لیا جن معنوں میں بیٹے نے اختیار کیا کہہ سکتے ہیں کہ خُدا مجسّم ہُوا۔

مَیں تمام کا تمام اس ہاتھ میں موجود ہوں کہ جس سے مَیں لکھ رہا ہُوں لیکن تاہم مَیں اِس ہاتھ میں محدُود اور محصُور نہیں ہو جاتا۔ اسی طرح خُدا اپنی کامل ذاتِ الٰہی کے ساتھ یسُوع مسیح میں موجود تھا لیکن وہ ذاتِ الٰہی ایک شخص بنام یسُوع کے جسم میں محدود نہ تھی۔

اگر کوئی اِس بات کا انکار کرے کہ میں تمام کا تمام اپنے ہاتھ میں موجُود ہُوں تو مَیں پُوچھوں گا کہ میرا کس قدر حصّہ اس ہاتھ میں موجُود ہے۔ کیا میری رُوح تقسیم ہو سکتی ہے؟ نہیں۔ اسی طرح آپ کو ماننا پڑے گا کہ خُدا کامل طور پر مسیح میں موجُود تھا لیکن تو بھی یسُوع نام شخص میں مقیّد نہ تھا۔

رُوح کی ماہیّت ایک رازِ سربستہ ہے اور رُوح کا مادہ کے ساتھ تعلّق رکھنا اور بھی زیادہ بعید از فہم ہے۔ جب یہ حالت انسانی رُوح اور اُس کے تعلّقات کی ہے تو اُس مخفی رشتہ کا جاننا جو خُدا کی لامحدود

رُوح کا مادی اشیاء سے ہے کیونکر ممکن ہو سکتا ہے۔ لہذا ہمیں اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ یہ معاملہ جو ایک راز ہے ہماری عقل سے بعید تو ہے لیکن عقل کے خلاف نہیں یہ اس بڑے بھید یعنی خدا اور دُنیا کے باہمی تعلّق کا ایک حصّہ ہے۔

اعتراض دوم

تجسم اور ہونا

"کلام مجسّم ہُوا" اِس مشہور آیت کے متعلّق دو اعتراضات کئے جاتے ہیں۔

(۱) یہ کہ اِس سے خُدا کا جسم میں تبدیل ہو جانا ثابت ہوتا ہے۔

(۲) یہ کہ اس آیت کی رُو سے خُدا ہمیشہ یکساں نہیں رہتا بلکہ اس میں تبدیلی آجاتی ہے یا یُوں کہیں کہ خُدا کی ذات میں (ہونا) پایا جاتا ہے۔

اعتراض اوّل کے جواب دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ آیت زیرِ نظر میں ہرگز یہ الفاظ کہ "کلام جسم میں تبدیل ہوگیا" نہیں پائے جاتے۔ اِسی خیال سے کلیسیا نے تبدیلی کے مسئلہ کو رد کر دیا ہے "خُدا کے جسم میں تبدیل ہو جانے سے نہیں بلکہ انسان کو خُدا تک لے جانے کے ذریعہ" سے۔ تاہم اِس آیت میں لفظ "ہُوا" ضرور آیا ہے۔ آیئے ہم اس پر غور کریں۔

درحقیقت یہ معاملہ اُس بنیادی مشکل سے تعلّق رکھتا ہے جو تخلیق

اور تعلقات الٰہی کے گہرے بھیدوں سے وابستہ ہے۔ "ہونا" اس ابتدائی مشکل کا ایک پہلو ہے۔ ہم واضح طور پر بتا چکے ہیں کہ وہ بنیادی مشکل ہماری نسبت اہلِ اسلام کو زیادہ پریشان کرتی ہے اور یوں تو ہر ایک کے سامنے آتی ہے جو ایک واحد اور علم رکھنے والے خدا اور خالق کو مانتا ہے۔ لہٰذا اہلِ اسلام کیونکر اس آیت پر اعتراض کر سکتے ہیں۔ کیونکہ جو کوئی یہ مانتا ہے کہ خدا خالق ہے وہ کسی نہ کسی صورت میں "ہونا" خدا سے منسوب کرتا ہے کیونکہ خدا نے دنیا کو شروع ہی میں خلق نہیں کیا تھا بلکہ ایک خاص وقت میں خلق کیا۔ لہٰذا خدا خالق ہوا۔ خالق اور مخلوق میں تمیز کرنے کی غرض سے ہمیں وقت کے استعارے استعمال کرنے پڑتے ہیں ورنہ احتمال ہے کہ ہم دنیا کو بھی ازلی اور ابدی کہنے لگ جائیں۔

اگر معترض یہ کہے کہ خلقت ازل سے خدا کے ذہن میں تھی اور کہ عملِ تخلیق محض اس خیال کی تکمیل تھا تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ اس سے ہمارے خیال کی ذرا بھی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس سے تو صرف لفظی تبدیلی ثابت ہوتی ہے اور ہم یہ کہنے لگ جاتے ہیں کہ وہ جو خالق ہونے کی قابلیت رکھتا تھا درحقیقت خالق ہو گیا۔ یا یوں کہیں کہ وہ جو خیالی طور پر خالق تھا عملی طور پر خالق ہو گیا۔ اس تمام بحث کا لبِّ لباب یہ ہے کہ اگر خلقت پر ہونا کا اطلاق ہو سکتا ہے یعنی یہ کہ وہ نیستی سے ہستی میں لائی جا سکتی ہے تو خالق پر بھی بسبب اس تعلق کے جو وہ خلقت کے ساتھ رکھتا ہے ہونا کا اطلاق ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بھی خالق نہ ہونے کی حالت سے خالق ہونے کی حالت میں آ جاتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تجسم اور آیت "کلام مجسم ہوا" اسی بڑے بھید کا حصہ ہیں جو خدا اور خلقت سے متعلق ہے۔ ان سے اس موجودہ راز میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

اعتراض سوم

مسئلۂ تثلیث خدا کو قیدِ مکاں میں لے آتا ہے

خدا کا تعلق جگہ کے ساتھ یا جگہ کی ماہیت کا پورا پتہ لگانا ہمارے لئے بہت مشکل ہے۔

فلسفیوں نے اِس امر کے متعلق بہت چھان بین کی ہے۔ لیکن جگہ کی پوری تعریف یا تشریح میں ناکام رہے ہیں۔ بعض نے تو یہ کہا ہے کہ یہ محض ایک ذہنی حقیقت ہے۔

بعض کا یہ خیال ہے کہ ہمارے تصورات کا ایک ضروری حصہ ہے۔ لہٰذا اگر اس کا کوئی وجود مانا جا سکتا ہے تو وُہ وجود ہمارے تصورات میں ہے۔ ان سے باہر اُس کا کوئی اپنا وجود نہیں ہے۔ وُہ درحقیقت ہمارے تصورات کا ایک ضروری عنصر ہے۔ جگہ کی تعریف و حقیقت خواہ کچھ بھی ہو آپ پر یہ ضرور واضح ہو گیا ہو گا کہ اس تعلّق کی نسبت رائے قائم کرنا جو خُدا جگہ سے رکھتا ہے بالکل عبث ہے۔ اِن سوالات کا جواب دینا کہ آیا خُدا جگہ میں سما جاتا ہے یا اس سے علیحدہ رہتا ہے یا یہ فیصلہ کرنا کہ آیا خدا جگہ سے اعلےٰ و بالا ہے بڑا مشکل ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم جگہ میں ہیں اور خُدا ہمارے ساتھ تعلّق رکھتا ہے۔ لہٰذا ضرور ہے کہ وُہ بھی کسی نہ کسی معنی میں جگہ سے تعلّق رکھے لیکن اس تعلّق کی ماہیّت کا دریافت کرنا ہمارے دائرہ امکان سے باہر ہے۔

اور یہ بھی معلوم کرنا کہ خُدا اس تعلّق کو جو وُہ جگہ کے ساتھ رکھتا ہے کیونکر

ظاہر کرے گا اور کیونکہ اُسے استعمال کرے گا ہماری طاقت سے باہر ہے۔
لہٰذا اوّل تو ہم نے یہ دیکھ لیا ہے کہ کیونکر دُنیا کو خلق کرنے، اُس کے ساتھ تعلقات رکھنے اور اپنے آپ کو اُس پر ظاہر کرنے کی وجہ سے اپنے متعلق بار بار جگہ کے استعارے استعمال کرنے پڑے۔ ہماری زبان اور خیالات بلکہ وہ زبان اور خیالات جو الہامی کتابوں میں پائے جاتے ہیں، اس بات کو ثابت کرتے ہیں۔ کیا ایسا کرنے سے خُدا خود اپنے آپ کو محدُود نہیں کر دیتا؟ یعنے یہ ظاہر کرنے سے کہ وہ قیدِ مکان میں ہے جس حال کہ وہ اِس قسم کی تمام قیود اور حدُود سے مبرا ہے۔ اِس نکتۂ خیال سے حقیقت میں مکانی طور پر محدُود ہونا یا محض محدُودیت کی صُورت رکھنا ایک ہی بات ہے۔ خُدا محض الفاظ "تخت"، "آسمان"، "بھیجنا"، "پیغمبر"، "دیکھنا"، "سُننا" وغیرہ کے انکشاف سے ہی، جن کا اطلاق اپنے اُوپر ہونے دیتا ہے، اپنے آپ کو مکانی طور پر محدُود کر دیتا ہے۔ یہ تمام الفاظ جگہ اور مکان سے متعلق ہیں۔ یہ باتیں نہ صرف مسیحیوں کے متعلق درست ہیں بلکہ اہلِ اسلام کے حق میں بھی صحیح ہیں کیونکہ وہ بھی اِس قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ وہ اُس تخت کا ذکر کرتے ہیں جس پر خُدا بیٹھا ہُوا ہے اور جسے فرشتے اُٹھائے رہتے ہیں اور وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ خُدا کے تخت کو فرشتے آگے پیچھے اُوپر نیچے چاروں طرف سے گھیرے رہتے ہیں۔ کیا یہ انتہائی درجہ کی مکانی محدُودیت نہیں ہے؟ اور جب وہ رُوح کے بہشت میں داخل ہوتے، خُدا کی قربت میں رہنے، اس کا چہرہ دیکھنے اور اُس کے تخت کے پاس کھڑے رہنے کا ذکر کرتے ہیں تو کیا وہ اپنے دماغ میں جگہ، صُورتیں اور وُسعتِ تصوّر نہیں کرتے۔ اِس کے ماننے سے بھلا کسے

انکار ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ہم پھر کہتے ہیں کہ تجسّم سے علیحدہ ہی خدا نے اپنے آپ کو قیدِ مکان میں آنے دیا کیونکہ اُس نے اپنے آپ کو انسان کے خیالات اور تصورات کی چار دیواریوں میں محدود ہونے دیا۔ یا یُوں کہیں کہ مجسّم ہونے دیا کیونکہ تجسّم زیادہ وسیع معنوں میں مادی حدود میں ظہورِ الٰہی کا نام ہے۔

(۴) لیکن اگر ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ خُدا خیال میں اپنے آپ کو مکانی طور پر محدود ظاہر ہونے دیتا ہے اور جس حال کہ وہ درحقیقت اُس سے کہیں اعلےٰ اور بالا ہے ایسا کہ ہم اِس رفعت اور بلندی کو تصور میں بھی نہیں لا سکتے اور پھر اگر ہم اِس بات کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ یہ ظاہری صورت کسی حقیقت کا ایما ہے تو ہم اِس استدلال میں ایک قدم اور آگے بڑھ سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ خُدا کے لئے یہ بھی ممکن ہے، کہ بالحاظ مکان اپنی ہستی اور موجودگی کو نمایاں طور پر ظاہر کرے یعنی اُس کی موجودگی کا اثر نہ صرف تصور پر پڑے بلکہ ہمارے حواس خمسہ پر بھی پڑے یا باالفاظ دیگر یُوں کہیں کہ یہ ممکن ہے کہ خُدا ایک خاص جگہ اپنی ہستی کو اور جگہوں کی نسبت زیادہ ظاہر کرے۔ کیا یہ خیال اُس کی ہمہ جا ہونے کی صفت کی تردید کرتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ ہم عام گفتگو میں بعض سنجیدہ موقعوں پر کہا کرتے ہیں کہ ہم خُدا کی حضُوری کو محسُوس کر رہے ہیں۔ لہٰذا اگر خدا نے گذشتہ ایّام میں اپنے آپ کو کسی غیر معمولی روشنی یا آتشی بادل یا دھوئیں کے ذریعہ اپنے لوگوں پر ظاہر کیا تو کون اس کا انکار کر سکتا ہے۔ برخلاف اِس کے کون ایسا بے عقل شخص ہوگا جو یہ خیال کرے کہ اس آگ یا روشنی نے خُدا کی حضوری کو ایسے طور پر مقید کر لیا تھا کہ وہ

اور کسی جگہ موجود نہ تھا۔ جب حضرت موسےٰ نے جھاڑی میں آگ کو دیکھا اور آواز کو سُنا۔ جب بنی اسرائیل نے پاک ترین مکان میں آتشی بادل کو دیکھا اور سجدہ کیا اور اس طور سے عبادت کی کہ گویا وہ عین خُدا کی حضوری میں ہیں۔ (اور اس نکتۂ خیال کے مطابق وہ تھے بھی) تو کیا اُنہوں نے یہ سوچا کہ اِس وقت آسمانوں کا آسمان خُدا کی حضوری سے خالی تھا؟ نہیں۔ بلکہ اُن کی آنکھوں کے سامنے ایک دو طرفہ راز تھا جیساکہ تمام آسمانی اور زمینی راز ہُوا کرتے ہیں۔ (وہ کونسی چیز ہے خلق شدہ ہو یا غیر خلق شدہ جو ایک راز نہ ہو؟) اور جس کے لئے وہ شکر گذار تھے۔

اِسی طرح آپ "حضوری کے فرشتے" اور اُس فرشتہ سے جس نے منوحہ سے کہا کہ میرا نام عجیب ہے (جوکہ خُدا کا ایک خاص لقب ہے) نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ خُدا عجیب طور پر جگہ اور وقت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اپنے آپ کو انسانی حواس پر ظاہر کرتا ہے۔

اِسلام ان رازوں سے اسی قدر واقف ہے جس قدر مسیحیت۔ ایک روایت میں ذکر ہے کہ آنحضرت نے خُدا کی اُنگلیوں کو محسُوس کیا۔ لیکن اگر محسُوس کرنے کی بجائے دیکھنے کا ذکر ہوتا تو کیا مبالغہ ہوتا؟

اِسی طرح ہم مسیح کے تجسّم کو سمجھ سکتے ہیں۔ یہ وُہی راز ہے جس کا ہم اُوپر بار بار ذکر کر چکے ہیں لیکن مسیح میں وہ راز اعلیٰ ترین اور بہترین صورت رکھتا ہے۔ ذاتِ الٰہی قیدِ مکاں میں ہے اور نہیں بھی ہے۔ اُس کی حضوری ایک خاص جگہ سے تعلّق رکھتی ہے، لیکن اس مقامی تعلّق کی وجہ سے محدود نہیں ہو جاتی۔ خُدا حواسِ انسانی سے پہچانا جاتا

انکشاف پذیر ہوتا ہے لیکن تو بھی ان سے کہیں اعلےٰ و بالا ہے۔ انکشاف پذیر ہونا برا ہی ذریعہ انکشاف کے وسیلہ غائب ہو جاتا ہے۔ یہ دُہی دو پہلو راز کا قصہ کہن ہے۔ چاہیئے کہ ہم ہر دو پہلوؤں کو قبول کریں اور سر تسلیم خم کردیں۔ شاگرد جب مسیح کے جسم پر نظر کرتے تھے تو وہ خدا کو نہ دیکھتے تھے کیونکہ ان معنوں میں کوئی بھی خدا کو نہیں دیکھتا۔ لیکن تو بھی وہ اُسے دیکھتے تھے کہ جس میں "الوہیت کی ساری معموری ۔۔۔ مجسّم ہو کر سکونت کرتی ہے۔ اب یہ کہنا کہ یہ کس طریقہ سے عملی طور پر ممکن ہو سکتا ہے یا یہ کہ خدا کے نکتۂ نگاہ سے یہ معاملہ کیا حقیقت رکھتا ہے ہمارے لئے ناممکن ہے بلکہ کوئی بھی نہیں بتا سکتا کہ خدا کے نکتۂ نگاہ سے چیزیں کیسی نظر آتی ہیں۔

آخر میں ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر انسانی رُوح مادی نہیں تو اُس کے متعلق بھی اسی قسم کے معمے اور عقدے رُونما ہو جاتے ہیں۔ میری رُوح میرے جسم کی چار دیواری میں رہتی ہے یا یُوں کہیں کہ اس میں مقید ہے، لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ وہ حدِ مکانی کے ماتحت ہے۔ کیا آپ میری رُوح کی پیمائش کر سکتے ہیں؟ کیا آپ بتلا سکتے ہیں کہ رُوح کا عرض اور طول اور عمق کیا ہوتا ہے اس کی کیا شکل ہے۔ اگر وہ میرے جسم سے پرواز کر جائے تو کیا وہ اُوپر کی جانب جائے گی یا نیچے کا رُخ لے گی! دروازے سے باہر نکلے گی یا کھڑکی کے راستہ جائے گی؟ مشرق کی راہ لے گی یا مغرب کو سدھارے گی؟ غرض کہاں جائے گی؟[1] اس قسم

---

[1] الغزالی کتاب بنام مدنون صغیر میں انسانی رُوح کی اس پُر راز خاصیت کی طرف ہماری توجہ مبذول کرواتا ہے اور اعتراف کرتا ہے کہ انسانی رُوح سے الٰہی اوصاف منسُوب نہ کرنا کس قدر مشکل ہے۔ عام طور پر انسان کے لئے ناممکن ہوتا ہے کہ وہ خدا کو تعلقاتِ مکانی سے علیحدہ

کے سوالات ظاہر کرتے ہیں کہ رُوح کے لئے وُسعت کے بحرِ بیکراں میں کوئی مقامی جگہ تجویز کرنا بالکل بعید القیاس ہے۔ رُوح اس قسم کے تعلّقات سے بالا ہے۔ لیکن دُوسری جانب ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ بلا سبب میری رُوح میرے تفسِ عنصری میں مقید ہے۔ اس تخالف و تضاد کا کون فیصلہ کر سکتا ہے۔ لہذا اگر ہم ان دونوں باتوں کو باوجودیکہ وُہ پورے طور سے ہماری سمجھ میں نہیں آتیں درست مانتے ہیں تو وُہ کونسی بات ہے جو ہمیں یہ باور کرنے سے روکتی ہے کہ اسی قسم کا تعلّق خُدا (جو ایک پاک ترین اور اعلےٰ ترین رُوح ہے) اور مادہ یا انسان میں ہو سکتا ہے۔ یہ حقیقت دراصل ان الٰہی رازہائے سربستہ میں سے ایک ہے کہ جن کے سامنے ہمیں اپنی محدُود واقفیت اور ذہنِ نارسا کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

اعتراضِ چہارم

مسئلۂ تثلیث خُدا کو وقت کی قید میں لے آتا ہے

اور چُونکہ وقت اور حداثت کا ایک دُوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم کا

نوٹ بقیہ صفحہ ۵۶۔ تصوّر کر سکے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ مشکل اس بات کا یقین دلانا ہوتا ہے کہ نہ صرف خُدا بلکہ انسانی رُوح بھی ان تعلّقات سے بلند و بالا ہے۔ انسانی طبیعت اس حقیقت کو اس لئے باور کرنا نہیں چاہتی کیونکہ اسے وُہ خُدا کی ہمسری و مساوات کا دعوےٰ سمجھتا ہے۔

تعلق ہے لہٰذا وقت کی قید میں لے آنا خدا کو حادث ٹھہرانا ہے۔

اس اعتراض کا جواب عنقریب وہی ہوگا جو اعتراض ماقبل کا تھا یعنی اگر اس میں کوئی مشکل ہے تو وہ مشکل درحقیقت دُنیا کے خلق کرنے اور اس کا انتظام قائم رکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ ہر ایک شخص کو خواہ وہ مسلم، مسیحی یا یہودی ہو جو اس بات کو مانتا ہے کہ خدا نے دُنیا کو ایک خاص اور واحد فعل کے ذریعہ خلق کیا اور خاص خاص افعال کے ذریعہ اُسے قائم رکھتا ہے تو اس کا بھی معترف ہونا پڑے گا کہ ایسا کرنے سے خدا اپنے آپ کو وقت کی قید میں لے آتا ہے۔ وقت کی زنجیر میں اُس کے اعمال، الفاظ اور خیالات خاص خاص اوقات سے تعلق رکھتے ہوئے مثل کڑیوں کے نظر آتے ہیں۔ اُن پر مختلف زمانوں یعنی ماضی۔ حال مستقبل کا اطلاق ہوتا ہے۔ قرآن شریف میں خدا اپنے ان تعلقات کی وجہ سے جو وہ دُنیا کے ساتھ رکھتا ہے بار بار وقت کے لحاظ سے محدود دکھائی دیتا ہے چنانچہ کئی جگہ اس بات کا ذکر ہے کہ خدا نے محمد صاحب کو بتایا کہ اُس نے زمانہ گذشتہ میں کیا کیا۔ زمانۂ موجودہ میں کیا کر رہا ہے اور آئندہ کیا کرے گا۔

الفاظ خیالات کا مظہر ہیں۔ لہٰذا خدا کے یہ الفاظ جو زمانہ سے تعلق رکھتے ہیں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ خدا کے خیال میں بھی زمانہ کی تفریق و تمیز پائی جاتی ہے۔ یا یُوں کہیں کہ زمانوں کا امتیاز ہماری طرح خدا کے غور و فکر کا بھی ایک ضروری حصّہ ہے۔ لہٰذا اگر خیالات وقت کی قید میں ہیں تو صاف خیالات بھی وقت کی قید میں ہے۔ چنانچہ اگر وقت اور حداثت ایک دُوسرے سے ایسے وابستہ ہیں کہ جُدا نہیں کئے جا سکتے تو ماننا پڑے

گا کہ خدا پر بھی جس نے اپنے آپ کو ایک ایسے نظام سے پیوست کر
دیا ہے جس میں وقت ایک خاص جگہ رکھتا ہے کسی نہ کسی معنے میں
حداثت کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

یہ ماننے کو ہم تیار ہیں کہ اس استدلال کے ذریعہ ہم صرف
نصف حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں، اور ہمیں یقین ہے کہ اگر حقیقت
کے دوسرے حصہ سے بھی واقف ہو جائیں تو ہم دیکھیں گے کہ خدا وقت
کی قید سے بالکل آزاد ہے۔ لیکن انسانی دماغ کا خواہ وہ مسلم ہو یا مسیحی
اس گہرائی تک پہنچ جانا ناممکن ہے۔

لہٰذا ہمیں یہ شکایت ہے کہ کیوں ہمارے برادرانِ اسلام ایک مشکل کو
جو مشترکہ ہے محض خدا کے کلمہ کے تجسم پر چسپاں کرتے ہیں، کیونکہ ہم کہہ
سکتے ہیں کہ خاص تجسم جو مسیح میں واقع ہوتا ہے، وہ خدا کے اس عام ظہور
سے جو دنیا کا مالک اور سرپرست ہونے کی حیثیت سے لازمی ٹھہرتا ہے
کسی طرح مختلف نہیں۔ اہلِ اسلام شاید اس کا یہ جواب دیں کہ واقعات
کی طرح خدا کے الفاظ اور افعال تو ضرور وقت سے تعلق رکھتے ہیں لیکن
خود خدا اور اس کے خیالات پر وقت کا کچھ اثر نہیں کیونکہ یہ سب شروع
ہی سے لوحِ محفوظ پر مرقوم ہے۔ لہٰذا ازل سے خدا کے ذہن میں موجود
ہیں اور ماضی، حال اور مستقبل کے اطلاق سے بالکل بے خطر ہیں۔ لیکن
باوجود اس تمام کوشش کے ہمارے مسلمان بھائیوں کو ماننا پڑے گا کہ دنیا
کے خیالی وجود میں جو خدا کے ذہن میں ازل سے ہے اور حقیقی وجود میں جو
کسی خاص وقت پر ظاہر ہوتا ہے فرق ہے۔ کیونکہ اگر یہ فرق نہ ہو تو دنیا کو
بھی خدا کے ساتھ ازلی ماننا پڑے گا۔ لہٰذا اگر یہ فرق ہے تو ہمارا کہنا

درست رہا کہ خدا نے خیالی دُنیا کو مادی وجود دینے کے بعد اپنے آپ کو کسی غیر معمولی طریق پر وقت کی تبدیلی میں ظاہر ہونے دیا۔ لیکن اگر کوئی مسلم بھائی اور بھی زیادہ فلسفیانہ نظر سے دیکھتے ہوئے یوں جواب دیں کہ خدا کی ذات خدا کے اوصاف سے بالکل علیحدہ ہے، چنانچہ خدا کی ذات تو وقت اور جگہ کے تعلّقات سے بالکل مبرّا و منزّا ہے، لیکن اُس کے اوصاف مخلوقات سے بالحاظ وقت وابستہ ہیں۔ لیکن یہ وابستگی اُس کی تنزیہہ میں کسی قسم کی رخنہ اندازی نہیں کرتی۔ ہم اس کا جواب الجواب یوں دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یہ فلسفہ صحیح ہو لیکن اس کا اطلاق مثلِ خدا کے انسان پر بھی ہو سکتا ہے۔ انسانی ساخت کا بھی ایک پہلو ایسا ہے جو قیدِ وقت سے محفوظ ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوا اور انسان اپنے اعمال اور خیالات کے ساتھ بذاتہ خود بھی سلسلۂ وقت میں منسلک ہو جائے تو واقعات کا علم و آگاہی بالکل ناممکن ہو جائے اور ماضی، حال اور استقبال کا امتیاز اُٹھ جائے۔ اور انسان خود اُس درخت کی طرح جسے ایک تلاطم خیز دریا کی لہریں بیخ و بُن سے اکھاڑ دیتی ہیں اور بہا لے جاتی ہیں طوفانِ وقت میں بیہوش اور بے خبر بہا کرے۔ ضرور ہے کہ انسان کسی مستحکم اور اُستوار جگہ پر قائم ہو جہاں سے وہ ناپائداری اور تبدیلی کا ملاحظہ کر سکے۔ حلقۂ وقت کے باہر کوئی ایسا مقام ہو کہ جہاں سے وقت کا علم حاصل کر سکے۔ پس ثابت ہُوا کہ اگر یہ حقیقت خدا کی نسبت درست ہے تو رُوحِ انسانی کے لئے بھی صحیح ہے۔

لیکن یہ خیال اسلامی مسئلۂ توحید کو کوئی تقویت نہیں پہنچاتا بلکہ تردید

ل مسلم ماہرین الٰہیات کی اصطلاح میں اسے متشابہ کہتے ہیں۔

کرتا ہے۔ مگر تعلیمِ تجسّم کا بڑا معاون ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ فطرتِ انسانی میں ایک ایسا عنصر ہے جو قیدِ وقت سے معفو ہے۔ جو ذاتِ الٰہی اور ذاتِ انسانی کے ابدی اور لا متناہی اتحاد و تجسّم کا موجب ٹھہرتا ہے۔ لہٰذا ہم اس بحث کو یہ کہہ کر ختم کرتے ہیں کہ تجسّم ایک شغلِ عام کی ایک خاص حالت ہے اور ایک بڑے بھید کا ایک خاص پہلو ہے۔ تجسّمِ خدا کے اُس سلسلۂ کارہائے تاعلق و بندہ نوازی کی ایک اور کڑی ہے جس کا ابتدائی فعل تخلیق و تنظیمِ عالم ہے۔

اعتراض پنجم

تجسّم ضعف و سکون خدائے قادرِ مطلق کی ذات سے منسوب کرتا ہے

ہم اِس اعتراض پر اس جگہ بہت وقت صرف نہ کریں گے کیونکہ اوّل تو ضمناً کئی بار پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے اور پھر اس لئے کہ ہمیں اگلی فصل میں جہاں کفّارہ پر بحث ہو گی زیادہ تفصیل کے ساتھ اس پر غور کرنا ہے۔ لہٰذا اس وقت ہم ذیل کی چند باتوں پر اکتفا کرتے ہیں۔

(۱) ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ سکون اور حرکت کا آپس میں لازم و ملزوم کا تعلّق ہے۔ چنانچہ ضرور ہے کہ ایک زندہ خدا میں یہ دونوں اوصاف موجود ہوں اور ہم نے ثابت کیا ہے کہ مسیحی خدائے تثلیث میں ان

ہر دو اوصاف کی موجودگی کے قائل ہیں۔ لہٰذا یہ اعتراض کہ تجسّم ذات خُدا پر سکوُن کا اتہام رکھتا ہے فضول ہے۔

(۲) ہم اس نتیجے پر بھی پہنچ چکے ہیں کہ تعلّق سکون اور اثر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ خالق کے تعلقات مخلوق کے ساتھ بالعموم اور عقلِ مخلوق کے ساتھ بالخصوص یک طرفہ نہیں، اور نہ ہو سکتے ہیں۔ عمل جوابِ عمل کا اور ہر ایک فعل اپنے اثر کا مقتضی ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اعتراض جو تجسّم پر کیا جاتا ہے، تخلیق پر بھی عائد ہوتا ہے۔

(۳) اس اعتراض کے جواب میں کہ مسئلہ تجسّم کے ماننے سے خُدا کی ذات پر ضعف اور کمزوری کا الزام آتا ہے، ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ عالمِ اخلاقی اور عالمِ جسمانی میں بہت فرق ہے۔ اور ممکن ہے کہ جو ایک عالم میں کمزوری تصوّر کی جاتی ہے وہ دُوسرے عالم میں قوّت سمجھی جائے۔ لہٰذا چُونکہ تجسّم عالمِ اخلاقی سے تعلّق رکھتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ وہ باتیں جو خُدا کے اعلیٰ درجہ کی اخلاقی قُوّت وقدرت پر دلالت کرتی ہوں وہ عالمِ جسمانی میں بشری آنکھ اور انسانی دل کو موجب کمزوری معلوم ہوں۔ لیکن "خُدا کی کمزوری انسان کے زور سے زیادہ زور آور ہے"۔

اب ہم اپنے آخری مضمون یعنے کفّارہ پر غور کریں گے، اور پھر اس سلسلہ میں خُدا کے اثر پذیر ہونے، کمزور نظر آنے اور دُکھ اُٹھانے کا بیان کریں گے اور اس بحث کو اُن نتیجوں پر مبنی کریں گے جن تک ہم بیان ماقبل میں بڑی محنت اور عرق ریزی کے ساتھ پہنچ چکے ہیں۔

باب چہارم

خُدا کفّارہ دینے والے کی حیثیّت میں

(۱) چند عام توجہ طلب باتیں:

ہم نے بیانِ گذشتہ میں بار بار جتایا ہے اور اب پھر اُس پر اعادہ کرتے ہیں کیونکہ یہ اہم بات ہے کہ جب آپ جسمانیات سے گزر کر اخلاقیات میں قدم رکھتے ہیں اُس وقت آپ بالکل ایک نئی دُنیا میں آجاتے ہیں۔ مرکزِ ثقل میں تبدیلی آجانے کے باعث تمام نظام میں تبدیلی آجاتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ ہمارے نکتۂ خیال میں بھی تبدیلی واقع ہو، ورنہ ہم بڑی زبردست غلطیوں اور غلط فہمیوں کے مرتکب ہوں گے۔ عالمِ جسمانی کا علاقہ یا تو غیر ذی جان اشیاء کے باہمی تعلّقات سے ہے یا اُن تعلّقات سے ہے جو صاحبِ فکر ہستیوں اور بے جان چیزوں میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً کھیلنے والے کا عمل گیند پر اور گرتے ہوئے پتھر کا عمل کسی شخص پر۔ اِس قسم کے تعلّقات عالمِ جسمانی ہی میں نظر آتے ہیں اخلاقی دُنیا سے ان کا کوئی واسطہ نہیں۔

لیکن جب آپ اخلاقی دُنیا میں داخل ہوتے ہیں یعنی اُس عالم کی

سیر کرتے ہیں جہاں اخلاقی ذی جان صاحب ادراک اور صاحب عقل ہستیوں کے باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں تو آپ محسوس کرتے ہیں کہ اس دُنیا کی باتیں بالکل نرالی ہیں۔ جسمانی معیار یہاں کام نہیں کرتے مثلاً اگر اس عالم کی طاقت یا کمزوری کا اندازہ لگانا ہو تو آپ کو ایک بالکل نئے اور مختلف معیار کی ضرورت پڑے گی۔ عالم جسمانی میں طاقت کی کمی و بیشی کا تصفیہ رسّہ کشی، وزن اُٹھانے یا کُشتی لڑنے سے بآسانی ہو سکتا ہے۔ لیکن اخلاقیات میں ان طریقوں کو داخل کرنا کیسا مضحکہ خیز اور بے عقل معلوم ہوتا ہے۔

کیا اگر آپ کسی پر اپنی اخلاقی فضیلت کا سکّہ جمانا چاہیں یا اُسے اخلاقی طور پر تسخیر کرنا چاہیں تو اپنی بڑھی ہوئی جسمانی طاقت کا کرشمہ دکھائیں گے؟ ہرگز نہیں۔ برعکس اس کے آپ ضرور ایسے وسائل اختیار کریں گے جو شاید جسمانی عالم کے نکتہ خیال سے بالکل کمزور نظر آئیں۔ غرضیکہ اخلاقی وسائل بہت کثیر، متفرق، نازک اور پیچیدہ ہیں جس حال کہ جسمانی وسائل ہمیشہ قلیل اور سادہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ اُن کے حُسن و قبح کا اندازہ ریاضی کے قواعد کے مطابق جسمانی قوّت کے معیار سے ہو سکتا ہے۔

اِس سلسلہ میں جو بڑی غلطی اسلام نے کی ہے اور جو اسلامی اور مسیحی خیالوں میں ایک بڑی خلیج پیدا کر دیتی ہے وُہ یہ ہے کہ اوّل الذکر اُن تعلقات کی تفسیر جو خُدا اور انسان کے درمیان پائے جاتے ہیں، جسمانی دُنیا کے قواعد اور ضوابط کی رُو سے کرتے ہیں، جس کا نتیجہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ وُہ انسانوں کو اشخاص نہیں بلکہ اشیاء تصوّر کریں لیکن مسیحیت انہیں اشخاص ماننے پر مُنصر ہوتی ہے اور اس بات پر زور

دیتی ہے کہ وہ تعلقات جو انسان اور اُس کے خالق میں پائے جاتے ہیں،
اصولاً اور لازماً اخلاقی ہونے چاہئیں۔ لہٰذا ہتھیار اور وسائل جو خدا انسان
کے متعلق استعمال کرتا ہے وہ نہ تو بالکل جسمانی ہیں یعنی وہ جسمانی طاقتوں
کا مقابلہ اور نہ محض عقلی ہیں کہ جس سے ایک زبردست اور ایک کمزور عقل
میں بڑی جدوجہد نظر آتی ہے، بلکہ اخلاقی ہیں اور یہی وہ مقام ہے کہ جہاں
بلحاظ ان اوصاف کے جو شایانِ شانِ خدا ہیں اور ہونے چاہئیں اسلام اور مسیحیت
میں مشرقین کی دوری حائل ہو جاتی ہے۔ اگر آپ اس بنیادی اختلاف کو اچھی
طرح ذہن نشین کر لیں تو باقی تمام باتیں آسانی سے سمجھ میں آجائیں گی۔
وہ بات جسے اہل اسلام کمزوری سے منسوب کریں گے اُسی کو مسیحی طاقت سے
تعبیر کریں گے۔ اور برعکس اس کے وہ صفت جسے برادرانِ اسلام طاقت
تصور کریں گے مسیحی بعض حالتوں میں غایت درجہ کی کمزوری خیال کریں گے۔ ایسی
کمزوری جو ایک دیو میں اُس وقت دکھائی دیتی ہے جب وہ اپنی شہ زوری کا ثبوت
ایک نازک اخلاقی معاملہ میں دینا چاہتا ہے جہاں اس قسم کی نمائش بالکل بے موقع
اور بے محل ہے۔ اس قسم کے اختلافات مسیح کی صلیب میں (نہ کہ مجسّم ہیں) جو
دونو مذاہب کا اصلی میدان جنگ ہے انتہائی درجہ کو پہنچ جاتے ہیں۔
جسمانی خیال سے یہودیوں کی طرح اہل اسلام کی نظر میں بھی صلیب کفر ہے
اور کمزوری اور شکست مجسّم ہے۔ لیکن مسیحی صلیب کو اخلاقی قوت اور فتح کا
اعلیٰ ترین نشان جانتے ہیں اور اس کے طفیل یہ کہہ سکتے کہ "خدا کی
کمزوری آدمیوں سے زیادہ زور آور ہے"۔
یہ تو قرینِ قیاس ہے کہ ایک مطلق العنان بادشاہ کا سلوک اپنی رعایا کے
ساتھ بالکل جسمانی اور غیر اخلاقی ہو، اور وہ اپنے احکام محض جسمانی زور سے

یعنی چیخ و ڈانٹ سے منوانا ہو لیکن کیا یہ وطیرہ ایک مہذب اور اچھی سلطنت کو زیب دیگا؟
کیا ایک باپ جو اپنی اولاد سے اپنی مرضی پوری کروانا چاہتا ہے اس قسم کے وسائل استعمال کرے گا؟ کیا وہ پستول کے زور سے اپنے ننھے ننھے بچوں سے اپنے احکام کی تعمیل کروائے گا؟ ہرگز نہیں۔ وہ ان طریقوں سے کبھی کامیاب نہ ہوگا۔ بہت دفعہ اُسے انتظار کرنا پڑے گا اور صبر کرنا پڑے گا اور مختلف وسائل کو کام میں لانا پڑے گا۔
چنانچہ مسیحی نکتۂ خیال کے مطابق خُدا اور انسان کا باہمی رشتہ اس تعلق کی نسبت جو ایک حکومت اور اُس کی رعایا میں پایا جاتا ہے، باپ اور اولاد کے تعلقات سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ ایک مطلق العنان حاکم اور اُس کے غلاموں کا تو کیا ہی ذکر۔ خُدا ایک بادشاہ یا زبردست حاکم تو ہے لیکن باپ بھی ہے۔ آپ نے خُدا کے متعلق لفظ "تحمّل" کا استعمال کئی جگہ بائبل میں دیکھا ہوگا، ہم نے بھی خُدا کے دُکھ اُٹھانے کا ذکر کئی دفعہ اپنے بیان میں کیا ہے۔ دُکھ اُٹھانے میں برداشت بھی شامل ہے، جس سے خُدا کا اثر پذیر ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ جب خُدا اور انسان میں ایک اخلاقی رشتہ ثابت ہو جاتا ہے تو اس قسم کے الفاظ اور خیالات سے پہلوتہی کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ بائبل خُدا کے تحمّل کی طویل داستان ہے۔ اس کے صبر، برداشت اور دُکھ اُٹھانے کا ایک مسلسل بیان ہے۔
اگر ہم اس بات کو مان لیں کہ ایک طرف تو گناہ آلود اور سرکش انسان ہے اور دوسری طرف مہربان اور برداشت کرنے والا خُدا ہے۔ تو ساری مشکلات حل ہو جاتی ہیں۔ بلکہ از کم اس درجہ تک حل ہو جاتی ہیں جہاں تک ہماری محدود عقل کی رسائی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا ہمارے نکتۂ خیال سے "محبت" اور "پاکیزگی" ان الفاظ کو ہم الفاظ "رحم"

اور "انصاف"[1] پر ترجیح دیتے ہیں ، ضدیں نہیں ہیں بلکہ حقیقتِ واحد کے دو پہلو ہیں۔ محبت اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ جب تک گنہگار کی نجات کے لئے حتی الوسع کوشش نہ کی جائے آرام نہ کیا جائے۔ پاکیزگی اس بات کی طالب ہے کہ گنہگار خود اپنی خاطر پاکیزگی اور اُن تمام نیکیوں اور خوبیوں کی خاطر جن سے زندگی خوشگوار ہو سکتی ہے اپنے گناہوں کا بدلہ دے اور جب تک وُہ بدلہ اور فدیہ تمام و کمال نہ دیا جائے ، گنہگار بحال نہ کیا جائے ۔ لہٰذا پاکیزگی حکم نافذ کرتی ہے اور محبت اُس کی تعمیل کرتی ہے۔ پاکیزگی میں محبت ہے اور اسی لئے وُہ اصلی معنوں میں پاک ہے۔ محبت پاک ہے اور اسی لئے مُحب ہے ، ورنہ ان ہر دو اوصاف کے حصول سے کوئی فائدہ نہ ہو۔ اسی بات نے اُن تعلقات کا فیصلہ کیا جو انسان اور اُس خدا کے درمیان ہیں جو آسمان پر ہے ۔ اور اسی بات نے اس رشتہ کو تجویز کیا جو انسان اور اُس خدا کے درمیان ہے اور مسیح میں ظاہر ہوتا ہے اور اُسی نے کوہِ کلوری کی صلیب کا نظارہ دکھایا۔

اِن چند عام باتوں کے تذکرہ کے بعد ہم اپنے مضمون یعنی مسیح میں کفارۂ خدا پر غور کریں گے۔

۲۔ خدا اور کفارہ کے متعلق مسیحی تعلیم

ہم نے بیانِ ماقبل میں بتایا تھا کہ مسیحی اور مسلم تصوراتِ خدا میں

---

[1] محبت اور پاکیزگی دو بڑے وسیع المعنیٰ اور عام الفاظ ہیں جو خدا کے اس رشتہ کے جو وُہ انسان سے رکھتا ہے دو بالکل مختلف پہلوؤں کو ظاہر کرتے ہیں اور ہماری سمجھ میں وُہ بہترین الفاظ ہیں۔

بنیادی فرق یہ ہے کہ اہلِ اسلام خدا سے خالص اخلاقی اوصاف منسوب
کرنے سے ہچکچاتے ہیں اور انہیں جسمانی عالم میں جگہ دینے کی کوشش
کرتے ہیں۔ اور انسان کے ساتھ تعلقات خدا کو خارجی جسمانی اور غیر اخلاقی
ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن مسیحی خدا کو ایک کامل اخلاقی ہستی مانتے ہیں۔ اور یہ
بھی مانتے ہیں کہ وہ تمام تجربوں میں سے گزرتا ہے جن میں سے ایک
اخلاقی ہستی کو گزرنا چاہیئے۔ اور جیسا کہ اخلاقی ہستی کے لئے سزاوار ہے
اپنے آپ کو ظاہر اور منکشف کرتا ہے۔ مسیحی اعتقاد کے مطابق ایسے
تجربوں اور مکاشفوں سے خدا کی شان میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہو سکتی
بلکہ برعکس اس کے اس قسم کے مکاشفوں سے اس کا الٰہی جاہ و جلال ظاہر
ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ہم نے یہ بھی دیکھا تھا اور اس وقت ہم الٰہی رعب
سے مرعوب ہوئے تھے کیونکہ ہم ایک نہایت پاک اور خوفناک حقیقت
پر پہنچے تھے کہ جب گناہ اس رشتہ کو منقطع کرنا چاہتا ہے جو خدا اور
اس کی روحانی مخلوق کے درمیان پایا جاتا ہے، تو خدا اپنے اوصاف
اور اس نزدیکی رشتہ کے باعث ضرور متاثر ہوتا ہے۔ اس جگہ سوال
اٹھتا ہے کہ وہ اثر کس قسم کا ہوتا ہے۔ اس سے پہلے سوال کا کہ آیا

رحم اور انصاف قانونی الفاظ ہیں۔ لہٰذا ان کے معنی تنگ اور محدود دائرے سے تعلق
رکھتے ہیں۔ خدا منصف تو ہے لیکن وہ محض منصف ہی نہیں۔ ہم اکثر غلطی کرتے ہیں کہ اس
استعارہ کو حقیقت تصور کرنے لگ جاتے ہیں۔ الفاظ "فضل" اور "غضب" بھی ان نتائج کے
لحاظ سے جو وہ انسان میں پیدا کرتے ہیں مستعمل ہوتے ہیں۔ لیکن درحقیقت ایک باپ کا غضب
ایک منصف کے غضب سے بالکل مختلف ہے۔ باپ کے غضب میں انتہا درجہ کی محبت
ملی ہوئی ہوتی ہے۔

Scanned with CamScanner

خدا کا اثر پذیر ہونا ممکن ہے یا نہیں ہم جواب دے چکے ہیں اور ظاہر کر چکے ہیں کہ اسلام کو بھی ماننا پڑتا ہے کہ خدا اثر سے خالی نہیں۔ لہٰذا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا ہمارے گناہ سے متاثر ہوتا ہے تو اس کا بارِ ثبوت صرف ہم پر نہیں رہتا (کیونکہ خود قرآن میں اس امر کا اعتراف پایا جاتا ہے) اب جو سوال ہمارے سامنے ہے وہ صرف یہ ہے کہ خدا کس طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ ہم بلا کسی قسم کے لیت و لعل کے کہہ سکتے ہیں کہ خدا ان معنوں میں متاثر ہوتا ہے جن معنوں میں ایک ایسی ہستی کا متاثر ہونا مناسب ہے اور ممکن ہے جو بذاتِ خود ایک اخلاقی ہستی ہے اور اپنے اخلاقی مخلوق سے اخلاقی تعلّقات رکھتی ہے۔ بائبل سے بڑے واضح طور پر ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ اور ہمیں بتلایا جاتا ہے کہ خدا اپنے گردن کش بچوں کو دیکھ کر غضب سے بھر جاتا ہے۔ محبّت کرتا ہے۔ ترس کھاتا ہے اور رنجیدہ ہوتا ہے۔

یہ تمام باتیں ہمارے برادرانِ اسلام کو نفرت انگیز معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن تعجب ہے کہ وہ غضب اور اس سے کم درجہ پر محبّت اور رحم کے جذبات کو تو خدا سے منسوب کرتے ہیں لیکن رنج کے انتساب کی برداشت نہیں کر سکتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مشکل سے بچنے کے لئے وہ ان حیرت انگیز الفاظ میں پناہ لیتے ہیں جن کا متکلّم الغزالی خدا کو بناتا ہے۔ یعنی "ان آدمیوں کے لئے جزا ہے لیکن مجھے مطلق پروا نہیں اور ان آدمیوں کے لئے نارِ جہنم کا حکم ہے لیکن مجھے مطلق پرواہ نہیں[1]" ہم اپنے مسلم بھائیوں سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس قسم کی باتیں ہمارے الٰہیات میں کوئی قابلِ قدر اضافہ کرتی ہیں یا ہمیں ملحد اور بے خدا بنا دیتی ہیں؟ اس

---

[1] هٰؤُلَاءِ إِلَى النَّعِيمِ وَلَا أُبَالِي — هٰؤُلَاءِ إِلَى النَّارِ وَلَا أُبَالِي

مُسلم تصوّرِ خُدا کا پول کھل جاتا ہے اور ہم
قسم کے ایمان کُش الفاظ سے
بے دریغ کہہ سکتے ہیں کہ ہم ایسے خُدا سے محبّت رکھنا اور اُس کی
اطاعت کرنا ناممکن سمجھتے ہیں کیونکہ ہمارے خیال میں ایسے آسمانی خدا
کی نسبت دُنیا کا ایک راستباز شخص بہتر اور اعلےٰ تر اوصاف سے
متّصف ہوتا ہے۔

فلسفہ اور الہام دونو اِس بات کے قائل ہیں کہ خُدا سے گنہگار اور
سرکش انسان کی نسبت غضب، رحم، محبّت اور رنج کے جذبات کا اظہار
ہوتا ہے اور کہ یہ تمام ایک ہی بات کے مختلف پہلو ہیں۔ مثلاً یہ غضب
کسی ناراض شُدہ متعفّن یا خشم آلود حاکم کا غضب نہیں۔ بلکہ یہ اُس
باپ کا غضب ہے جو ناراستی سے خوش نہیں ہوتا۔ یہ اُس پاکیزہ ہستی کا
اظہارِ ناخوشی ہے جو ناپاکی کی بالکل برداشت نہیں کر سکتی۔ ایسی ناراضگی کی
دُنیاوی مثالیں بھی مل سکتی ہیں۔ مثلاً ایک راستباز باپ اپنے بیٹے
کے گناہ آلود اور شرمناک کاموں سے جو اُس کی عزّت کو خاک میں ملانے
کا باعث ہوتے ہیں غضب میں بھر جاتا ہے۔ یا ایک راست گو شخص
اپنے دوست کے فریب کو دیکھ کر قہر اور غضب کے مارے بے چین ہو
جاتا ہے یا ایک پاک دامن خاتون کسی ناپاک شخص کے بیہودہ الفاظ یا
حرکات کو دیکھ کر غصّہ اور غضب سے بھر جاتی ہے۔ کیا ان تینوں حالتوں
میں ایسا غضب نہیں نظر آتا جو جلتے ہوئے تنور کی طرح بھسم کرنے کو
تیار ہو اور جس کی حرارت اور تپش کی مجرم تاب نہ لا سکتا ہو اور جس
کے سامنے بھی آرزو رکھتا ہو کہ زمین پھٹ جائے اور اُسے نگل جائے
یا کوئی غیبی ہاتھ اُسے پردہ تاریکی میں چھپا لے؟

جب انسانی غضب میں یہ طاقت ہے تو الٰہی غضب میں کتنی
طاقت ہوگی؟ خیال رہے کہ ان حالتوں میں ایک اخلاقی جذبہ پایا جاتا ہے
یا یوں کہیں کہ ایک اخلاقی ہستی کا تجربہ اور اُس کا اظہار ہے۔ یہ کسی غضب
آلودہ حاکم کا غصّہ نہیں نہ کسی دل جلے متظلم کا قہر ہے۔ اور نہ ہی یہ کسی
زبردست مشین کا جسمانی انتقام ہے جسے انسان نے کسی طرح ناخوش
کیا ہے بلکہ یہ ایک پاک اور مقدس خدا کا بھسم کر دینے والا غضب ہے۔
محبت اُس جلتی ہوئی آگ پر تیل کا کام کرتی ہے۔ بائبل مسیح کے ذریعہ
خدا کے قہر اور غضب کی یہی تفسیر پیش کرتی ہے کہ روزِ عدالت گنہگاروں
اور ناراستوں پر غضبِ الٰہی کا وہی اخلاقی اثر ہوگا جو بدمعاشوں اور سرکشوں
پر اس دُنیا میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا تین مثالوں سے ظاہر کیا جا
چکا ہے۔ محبت اور پاکیزگی کی وُہی آگ جو قیامت کے دن بہت سے بندگانِ
خدا کے چہروں کو منور کرے گی بُہتوں کے لئے نارِ جہنم کا حکم رکھے گی۔
غضب کے متعلق ہم اسی پر اکتفا کریں گے۔ ہم اپنی محدود دماغی
قابلیت کی وجہ سے مجبور ہو کر خدا کے ایک ہی جذبہ کے کئی ایک مختلف نام
رکھ دیتے ہیں، اور محبت، رحم اور رنج کو متفرق بلکہ متضاد جذبات تصوّر
کرتے ہیں۔ گو وُہ ہمارے تجربہ میں بھی علیحدہ علیحدہ آتے ہیں لیکن ممکن
ہے کہ ایک حقیقت کا اظہار ہوں۔ ہمارا مطلب شاید صاف ہو جائے گا،
اگر ہم ایک ماں کی ذہنی کیفیت کا تصوّر کریں جس کا بیٹا بدکار، فریبی اور دروغ گو
ہو تو اس کے دل میں اُس بیٹے کے لئے غصّہ، ترس، محبت اور رنج
کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ گو یہ جذبات ایک ہی وقت میں موجود
نہ ہوں لیکن ایک دُوسرے سے ایسے ملے جُلے ہوں گے کہ انہیں

ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا ناممکن ہوگا۔ خدا میں یہ جذبات ایک ہی
وقت میں موجود نظر آتے ہیں، اور اُن کا سمجھنا اُسی وقت ممکن ہو سکتا
ہے جب ہم اُن پر ایک مجموعی نظر ڈالیں۔ محبت وہ زبردست تمنا ہے
جو انسان کی بحالی کی ہر وقت آرزومند رہتی ہے۔ ترس انسان کی گری ہوئی
اور مصیبت زدہ حالت کا علم ہے۔ رنج، محبت کی بے قدری اور
بے پرواہی سے پیدا ہوتا ہے یا یُوں کہیں کہ زخم خوردہ محبت کا اظہار ہے۔
غضب کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اگر خدا اپنی انتہائی رفعت اور بلندی
پر اس قسم کے اثرات سے مؤثر نہیں ہوتا تو وہ خدا ہماری پرستش اور
عبادت کا مستحق نہیں۔ لیکن یسعیاہ۔ ہوسیع۔ یرمیاہ اور بالخصوص یوناہ
کی کتابوں کے مطالعہ سے کامل ثبوت مل جاتا ہے کہ میرے اور ہر ایک گنہگار
کے لئے اسی قسم کے جذبات اُس کے دل میں پائے جاتے ہیں اور یسوع
مسیح میں ان جذبات کا پُورا اظہار ہوتا ہے۔

اب اِن خیالات کو تعلیم کفارہ پر منطبق کیجئے۔ ہم اِس نتیجہ پر تو پہنچ چکے
ہیں کہ تجسم خدا کے اِس تلطف آمیز انکسار کا ایک پہلو ہے جو دُنیا اور بالخصوص
انسان کے ساتھ تعلق رکھنے اور اُس میں رہائش پذیر ہونے سے ظاہر
ہوتا ہے۔ اب ہم یہ ثابت کریں گے کہ کفارہ خدا کے اُن خیالات اور جذبات
کا جو وہ گنہگار انسان کے متعلق رکھتا ہے کلمہ مجسم میں ایک خاص ظہور ہے
یا بالفاظ دیگر الٰہی رنج۔ ترس۔ غضب اور محبت کے مسیح مجسم میں ظاہر
ہونے کا نام کفارہ ہے۔ جس طرح تجسم جوہر ازلی کا وہ ظہور ہے جو وقت
اور جگہ سے تعلق رکھتا ہے، اسی طرح کفارہ خدا کے ازلی صبر کا جو شروع
سے گناہ کا متحمل ہے جگہ اور وقت سے تعلق رکھتا ہوا عملی ثبوت ہے۔

مسیح کے دُکھ درحقیقت خُدا کے دُکھ ہیں جو وقت اور جگہ کا جامہ پہن لیتے ہیں۔ اور غضب۔ محبت۔ ترس۔ رنج اور صبر جو مسیح میں پائے جاتے ہیں، وُہ خُدا میں بھی پائے جاتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ خُدا میں وُہ وقت اور جگہ کی قید میں نہیں ہوتے لیکن مسیح میں وُہی جذبات وقت اور جگہ سے علاقہ رکھتے ہیں۔ تجسّم کہتا ہے کہ "خُدا نے مسیح میں ہو کر" اور کفّارہ اُسے یُوں ختم کرتا ہے کہ "اپنے ساتھ دُنیا کا میل ملاپ کر لیا"۔

لہٰذا مسیح کے کام جو وُہ اپنی جسمانی حالت میں کرتا ہے خُدا کے کام ہیں جو جگہ اور وقت کے تحت میں ظاہر ہوتے اور انسان سے نزدیکی تعلّق رکھتے ہیں۔ لہٰذا مسیحی تعلیم پر یہ الزام لگانا کہ وُہ خُدا کو ایک سخت اور قہر آلود باپ اور مسیح کو ایک پیار کرنے والا اور نرم دل بیٹا ظاہر کرتی ہے حقیقت سے بعید ہے۔ بائبل تثلیث کے اقانیم سے جُداگانہ کام منسُوب کرنے کے باوجود بھی خُدا کی ذات میں کسی قسم کی تقسیم کی تعلیم نہیں دیتی۔ محبت اور نجات کے فعل واحد ہیں جو دُکھ اُٹھانے کے ذریعے واقعہ ہوتا ہے باپ بیٹا اور رُوح ایک ہی ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ کلام میں آیا ہے کہ "خُدا نے جہان کو ایسا پیار کیا"، "خُدا نے مسیح میں ہو کر" "خُدا اپنی محبت کی خُوبی ہم پر یُوں ظاہر کرتا ہے"۔

چنانچہ ثابت ہُوا کہ کفّارہ ایک ایسا فعل ہے کہ جس کا فاعل خود خُدا ہے۔ کفّارہ کوئی خارجی عمل نہیں کہ جس کا معافی حاصل کرنے کے لئے پہلے سرزد ہونا لازم تھا، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ سوائے اُس پُرمحبت خُدا کے جو ازل سے گناہ کا بوجھ اُٹھاتا رہا اور جس نے مجسّم ہو کر وقت کے تحت میں بھی انسان کے گناہ کا بوجھ اُٹھایا، اور کوئی گنہگار انسان کو معافی اور نجات نہیں

دے سکتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جس کے اقبال سے گریز نہیں ہو سکتا
اس میں شک نہیں کہ ہماری نجات کا وسیلہ مجسّم بیٹے کا کفارہ ہے جو مسیح
پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ کوئی ایسی تجویز یا ترکیب نہیں ہے کہ جس کے
ذریعہ ہم خُدا کو اُس بات پر آمادہ کرتے ہیں جسے وُہ خود کرنا نہ چاہتا تھا
یہ الٰہی ذہنی کیفیت کا ایک عملی اظہار ہے جس کے بغیر ہماری نجات ناممکن
تھی۔ اِس قسم کی عبارت کہ اگر کفارہ نہ ہوتا تو ہم نجات نہ پا سکتے، درحقیقت
یہ معنی رکھتی ہے کہ اگر ایسا خُدا نہ ہوتا کہ جو نجات دہندہ بھی ہے تو ہم
نجات نہ پا سکتے۔ چونکہ خُدا ایک محبت کرنے والا خُدا ہے اس
ناممکن تھا کہ وُہ گناہ کا بوجھ نہ اُٹھاتا۔ غم زدہ نہ ہوتا۔ اپنے کلمہ میں مجسّم
ہوتا۔ مجسّم ہو کر دُنیا میں گناہ سے جنگ نہ کرتا اور گناہ کے سبب سخت
دُکھ نہ اُٹھاتا ایسی موت نہ گوارا کرتا جو سخت رُوحانی پریشانی اور جسمانی عذاب
باعث ہوئی۔

اب ہم اس بڑے بھید سے کچھ واقفیت حاصل کرنے کی کوشش
کریں گے۔

مسیح اِس دُنیا میں محض رُوحانی اصلاح سے مسلّح ہو کر آتا ہے اور
گناہ کا مقابلہ راستی اور رُوح کے ہتھیاروں سے کرتا ہے اور جسمانی
یا فوق الفطرت ذرائع کے استعمال سے بالکل پرہیز کرتا ہے آزمائش
کے وقت وُہ موخرالذکر وسائل کے استعمال سے انکار کرتا ہے اور
ہمیشہ کے لئے اِس دُنیا کے اسلامی خیالات کو خیرباد کہتا ہے وہ
جانتا ہے کہ اخلاقی نتائج محض وسائل سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہٰذا
جسمانی طاقتوں کو جن پر وُہ پورے طور پر حاوی تھا مطلق کام میں نہیں

لاتا، سوا مُنجیٔ جہان کے اور تمام اشخاص کے لئے جن میں انبیاء بھی شامل ہیں یعنی خاص خاص حالات میں جسمانی ذرائع کا استعمال جائز سمجھا گیا ہے۔ لیکن شافعِ عالم کا اس قسم کے وسائل کے ساتھ کچھ سروکار نہ تھا۔

ہمارے مسلم بھائی اِس امر کو غایت درجہ کی کمزوری سے منسُوب کرتے ہیں۔ لیکن وُہ شخص جو اخلاقی طاقت سے بخوبی واقف ہے، ہرگز اِسے کمزوری نہیں سمجھتا بلکہ انتہائی درجہ کی قوّت تصوّر کرتا ہے۔ لہٰذا وُہ جنگ جو مسیح اور گناہ کے درمیان ہُوئی اخلاقی جنگ تھی۔ اس جنگ میں کوئی خارجی ہتھیار استعمال نہیں کیئے گیٔے۔ اگر وُہ گتسمنی کے باغ میں فرشتوں کی فوج کو اپنی کمک کے لئے منگوا لیتا یا اگر وُہ صلیب پر اپنی الٰہی طاقت سے کام لیتا - اور اُتر آتا - یا اگر وُہ بادشاہِ وقت کی معاونت سے فائدہ اُٹھاتا تو یہ جنگ اخلاقی جنگ نہ رہتی، اور غیر اخلاقی عنصر کے داخل ہو جانے کے سبب انسان کی اخلاقی نجات ناممکن ہو جاتی، شیطان کے سر پر زخم کاری نہ لگتا اور گناہ کو شکستِ فاش نہ ملتی۔ لہٰذا اِس بات کو ملحوظ رکھتے ہُوئے اُس نے اپنے دشمنوں کا مقابلہ نہ کیا۔

اُس نے دُنیا کے گناہوں کو اجازت دی کہ اُس کی پُوری مخالفت کر لیں۔ اُس نے اجازت دی کہ گناہ اپنے نتائج اُس میں جو بے عیب اور مقدس تھا ظاہر کرے اور ہمیشہ کے لیٔے اپنی اُس فطرت اور اصلیت کو ثابت کر دے جو خُدا اور راستی سے نفرت کرتی ہے اور پاکیزگی

اور نیکی کی بربادی سے خوش ہوتی ہے۔

لیکن ضرور تھا کہ وُہ ایسا کرنے سے پیشتر موت کی وادی میں سے گزرے۔ لیکن اگر وُہ موت قبول نہ کرتا تو گناہ کی ماہیت کا پورا اندازہ کبھی نہ لگ سکتا اور کبھی اُس کے نتائج سے پُوری واقفیت نہ ہو سکتی۔ گناہ کی ماہیت کو ظاہر کرنے کے لئے ضرور تھا کہ وُہ اُس ماہیت کی برداشت کرتا یعنی اُس خواہش کو جو نیک اور نیکوں کی دشمن ہے ظاہر ہونے دیتا، اور اُس کے نتائج کو ظاہر کرنے کے لئے ضرور تھا کہ وُہ اُن نتائج کی برداشت کرتا، یعنی سخت دُکھ اور تکلیف کی موت مرتا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اگر وُہ ان تمام منازل سے نہ گزرتا تو کبھی فتحیاب نہ ہوتا۔ جب گناہ اپنی تمام کوششیں کر چُکتا ہے تب خداوند ثابت کرتا ہے کہ گناہ کی تمام مساعی بالکل رائیگاں ہُوئیں۔ لیکن اگر شروع ہی میں فتح ہو جاتی تو کہنے کی گنجائش رہ جاتی کہ گناہ نے اپنی تمام طاقت کو استعمال نہیں کیا تھا۔

انسان اُسی وقت شکست خوردہ تسلیم کیا جاتا ہے جب وُہ اپنی طاقت کو کام میں لا چُکتا ہے۔ گناہ کی آخری طاقت موت تھی لہٰذا موت سے پیشتر گناہ پر شکست کا فتوےٰ نہیں لگ سکتا تھا۔ موت کے بعد گناہ نے شکست فاش کھائی۔ لہٰذا مسیح نے پُورا غلبہ حاصل کرنے کی غرض سے عارضی طور پر اپنے آپ کو گناہ اور موت[1] کے حوالے کر دیا۔

---

[1] پس کیا خدا مر گیا؟ اس سوال میں ایک دروغ گوئی اور ایک منطقی غلطی پائی جاتی ہے۔ خدا

یُوں دُنیا کی نجات کا کام تمامی تک پہنچا۔ وُہ گنہگار جو کفارہ پر ایمان لاتا ہے وُہ گناہ کو اُس کے اصلی رنگوں میں دیکھتا ہے اور اُسے اپنا دشمن تصوّر کرتا ہے، اور اُسے خدا کی طرح نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ خُدا گنہگار انسان کو معاف کرنے سے کسی غیر اخلاقی فعل کا مرتکب نہیں ہوتا بلکہ وُہ اپنی ذات کے تقاضا سے ہی انسان کو گناہ کی طرف سے موت اور پاکیزگی کی طرف سے ایک نئی زندگی دیتا ہے۔ البتہ ایسے گنہگار کو جو اپنے گناہوں میں بدستور مگن ہے اور جس کا دل اُسی طرح گناہ آلودہ ہے مُعاف کرنا اخلاقی گناہ ہے اور ایسا کرنا گویا اُس ازلی پاکیزگی کے ارکان کو جن پر تمام دُنیا بلکہ ابدیّت قائم ہے مسمار کر دینا ہے۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ صلیب نے گناہ کا احساس ہم میں پیدا کر دیا ہے، اور اب ہم گناہ سے نفرت کر سکتے ہیں، اور نفرت کرنے کی وجہ سے گناہ سے نجات پا سکتے ہیں۔ صلیب پر انسانی ذہنیت گناہ کے متعلق الٰہی ذہنیت کے مطابق ہو جاتی ہے اور الفاظ

(بقیہ نوٹ صفحہ ۷۶) رُوح ہونے کی حیثیت میں کبھی مر نہیں سکتا۔ اکثروں کا یہ خیال بھی ہے کہ ہماری رُوحیں بھی مر نہیں سکتیں۔ لیکن وُہ شخص جس میں رُوح اور جسم دونوں پائے جاتے ہیں مر سکتا ہے یعنے اُس کے جسم اور رُوح میں جُدائی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ خُدا یا کلمۃ خُدا مر گیا سراسر غلطی ہے۔ لیکن وُہ مجسم کلمہ جسے مسیح کہتے تھے مر گیا، یعنی اِس مجسم خُدا کی رُوح اور اُس کے جسم میں جُدائی ہو گئی۔

"مسیح کا خون ہمیں ہر قسم کی ناپاکی سے صاف کرتا ہے" کا مفہوم بخوبی سمجھ میں آجاتا ہے۔ اِن معنوں میں مسیح کا خون انسان کے دل وضمیر کو صاف کر دیتا ہے، اور اُسے پیغامِ معافی سُناتا ہے۔ کیونکہ انسان خدا کی طرح خود بھی اپنے گناہوں سے متنفر ہو جاتا ہے۔ گنہگار انسان کو نہ صرف معافی ہی ملتی ہے بلکہ اُس کے گناہ اُس سے جُدا کئے جاتے ہیں اور وُہ خُدا کے سامنے صادق ٹھہرتا ہے اور پھر خُدا کی قُربت اور محبّت حاصل کرتا ہے۔ اور اب اُسے خُدا کی حضوری میں اطمینان اور تسلّی ہے کیونکہ اُس کے اپنے دل میں چین اور تسکین ہے، اور چونکہ اس کی خُدا کے ساتھ صلح صفائی ہے اِس لئے وُہ اپنے آپ سے بھی مطمئن ہے۔

یہ خُدا کی کامل پاکیزگی کا تقاضا تھا کہ وُہ ازل سے مسیح میں ہو کر دُکھ اُٹھائے اور ایسی بڑی قیمت انسانی مخلصی کی ادا کرے، اور یہ اُس کی کامل محبّت ہی کا کام تھا کہ اُس انتہائی دُکھ اور مُصیبت کی برداشت کرے۔ لہٰذا صلیب وُہ جگہ ہے جہاں پاکیزگی اور محبّت، غضب اور ترس۔ عدل اور رحم ایک دُوسرے سے ملتے اور بوس وکنار ہوتے ہیں۔

دلچسپ کتابیں

منگوایئے اور پڑھیئے

مَیں نے خداوند مسیح سے کیا پایا:- سی- ایف اینڈریوز صاحب کی سوانح عمری- صفحے ۳۱۲ — ۲/۲۵

ڈاکٹر جڈسن صاحب کی سرگذشت:- ڈاکٹر ادونیرم جڈسن کا جس نے ملک برما میں انجیل کی اشاعت کی۔ صفحے ۱۱۳ — ۲۵ پیسے

شہیدِ محبت:- پادری وارث الدین صاحب مرحوم- ایم- بی ماہی اسسٹنٹ ملٹری چیپلن عراق کے حالات باتصویر صفحے ۴۸ — ۶ پیسے

جاپان کا کرگاوا:- از سیرل جے- ڈیوی- جاپان کے مشہور و معروف مشنری مصلح کے حالاتِ زندگی- صفحے ۲۲۵ — ۱/۲۵

فضلِ عظیم:- از جان بنین- انگریزی کی مشہور کتاب (GRACE ABOUNDING) کا اردو ترجمہ صفحے ۲۴۰ — ۱/۲۵

تحفۃ النساء:- بائبل کی اور اس کے بعد کی مشہور مسیحی عورتوں کے حالات- ۲۵ پیسے مجلّد ۵۰ پیسے

رومۃ الکبریٰ کی آتش زدگی:- نیرو قیصرِ روم کے زمانہ کا ایک دلچسپ تاریخی ناول- صفحے ۳۱۸ — ۵۰ پیسے

ننھے مسیحی بہادر:- از مسز پی فلپس صاحبہ ایم اے- بچوں کے لئے نادر مسیحی اخلاقی کہانیوں کا مجموعہ صفحے ۱۲۰ — ۳۷ پیسے

اصلاحِ اخلاق:- از ڈاکٹر مرڈک- اخلاق و اطوار کے متعلق معلومات اور ہدایات صفحے ۲۰ — ۲۵ پیسے

الیڈ اوڈیسی :- یونانی نامور شاعر ہومر کی شہرہ آفاق نظموں کا ترجمہ ہے ۔ صـ ۱۴۸ — ۳۷ پیسے

ایک چینی سیاح کا سفرنامہ :- یعنی ہیون سیانگ چینی سیاح کی [illegible] کے خود نوشتہ حالات ۔ صـ ۱۱۰ — ۲۵ پیسے

تسخیر پنجاب :- انگریزوں کا سکھوں کو شکست دے کر پنجاب پر قابض ہو جانا ۔ صـ ۲۱۲ — ۵۰ پیسے

حکایت برفستان :- باتصویر ۔ گرین لینڈ میں مشنری خدمت کی کہانی ہے ۔ صـ ۸۴ — ۲۵ پیسے

ڈاکٹر جے کشن اور میاں حمید :- ایک ریاکار کی زندگی کا دلچسپ اور سبق آموز قصہ صـ ۶۱ — ۲۵ پیسے

سیرِ ہندوستان :- باتصویر، ہندوستان کی گذشتہ اور موجودہ حالت پر ایک نظر اور اس کے تمام بڑے بڑے مشہور مقاموں کے نقشے ۔ بڑا سائز مجلد صـ ۱۳۴ — ایک روپیہ

طالبانِ حق :- روم کے تین قابل ترین فلاسفروں کی زندگی کے حالات اور نصیحت آموز اقوال ۔ صـ ۲۰ — ۲۵ پیسے

قدما کی حکمت :- یونانیوں اور رومیوں کے دلچسپ قصے کہانیاں اور ان کے نصیحت آموز اقوال ، صـ ۱۷۶ — رعایتی ۱۲ پیسے

مارکو پولو کا سفرنامہ :- تیرھویں صدی عیسوی کے سیاح مارکو پولو کی سیاحت افریقہ ایشیا اور یورپ وغیرہ کے حالات صـ ۱۸۴ — ۵۰ پیسے

ملنے کا پتہ :-

پنجاب ریلیجس بک سوسائٹی انارکلی لاہور